КРИТИКА НЕМАРКСИСТСКИХ КОНЦЕПЦИЙ ДИАЛЕКТИКИ XX ВЕКА

МАРКСИСТСКО-
ЛЕНИНСКАЯ
ДИАЛЕКТИКА

МАРКСИСТСКО-ЛЕНИНСКАЯ ДИАЛЕКТИКА

В ВОСЬМИ КНИГАХ

Главный редактор серии
академик М. Б. Митин

Редакционная коллегия серии:

докт. филос. наук, проф.
М. Н. Алексеев,
докт. филос. наук, проф.
В. В. Богатов,
докт. филос. наук, проф.
А. М. Коршунов,
докт. филос. наук, проф.
А. Д. Косичев (зам. главного редактора),
А. С. Махов,
чл.-кор. АН СССР
С. Т. Мелюхин,
докт. филос. наук, проф.
В. С. Молодцов

докт. филос. наук, проф.
З. М. Оруджев,
докт. филос. наук, проф.
Г. В. Платонов,
канд. филос. наук, докт.
В. М. Федоров,
докт. филос. наук, проф.
А. П. Шептулин,
докт. филос. наук
Р. Г. Яновский

КНИГА

4

КРИТИКА НЕМАРКСИСТСКИХ КОНЦЕПЦИЙ ДИАЛЕКТИКИ XX ВЕКА

ДИАЛЕКТИКА И ПРОБЛЕМА ИРРАЦИОНАЛЬНОГО

Под редакцией
Ю. Н. Давыдова

ИЗДАТЕЛЬСТВО
МОСКОВСКОГО УНИВЕРСИТЕТА
1988

ББК 87.3в03
К82

Печатается по постановлению
Редакционно-издательского совета
Московского университета

Рецензенты:

докт. филос. наук, проф. В. А. Лекторский,
докт. филос. наук, проф. Ю. К. Мельвиль

Редакционная коллегия тома:

докт. филос. наук Давыдов Ю. Н. (отв. редактор),
докт. филос. наук, проф. М. Н. Алексеев,
докт. филос. наук, проф. А. С. Богомолов,
докт. филос. наук П. П. Гайденко,
докт. филос. наук, проф. М. А. Киссель

Критика немарксистских концепций диалектики
К82 XX века. Диалектика и проблема иррационального/Под ред. Ю. Н. Давыдова. — М.: Изд-во МГУ, 1988. — 478 с. ISBN 5—211—00186—9.

В книге дается критический анализ современных немарксистских концепций диалектики: обстоятельно исследуются общеметодологические вопросы критики; рассматриваются важнейшие логико-гносеологические проблемы и вопросы типологии западных концепций; выявляются классовое содержание и основные черты «ренессанса» диалектики в современной западной идеологии.

Для специалистов в области диалектического и исторического материализма, диалектики и истории философии.

К $\frac{0301040300—105}{077(02)—88}$ по подписке

ББК 87.3в03

ISBN 5—211—00186—9

© Издательство Московского университета, 1988

Предлагаемая книга представляет собой первую — как в советской, так и в зарубежной философской литературе — попытку целостного, всестороннего и систематического критического рассмотрения немарксистских истолкований диалектики, получивших распространение в XX столетии. Такое рассмотрение предполагает: во-первых, анализ теоретических истоков, предпосылок современной немарксистской диалектики, взятой *как целое* — в отличие от материалистической диалектики марксизма, с одной стороны, и домарксистской («традиционной») диалектики — с другой; во-вторых, анализ ее генезиса и *первоначальных форм,* сложившихся в первой трети XX в.; и, наконец, в-третьих, исследование *различных типов* немарксистской диалектики (т. е. различных способов истолкования диалектики и ее законов), с которыми мы имеем дело во второй половине нашего столетия. Отсюда необходимость общего расчленения материала книги на три части, из которых одна посвящена изложению немарксистской диалектики в аспекте того, что в той или иной степени является *общим* для самых разнообразных версий современной немарксистской диалектики, вторая характеризует генезис различий, возникавших в лоне этой общей тенденций, а третья акцентирует внимание на самих этих типических *различиях,* на том, что является специфическим для каждой из исследуемых версий диалектики, имеющих хождение в странах капиталистического Запада.

В первом разделе книги, характеризуя то общее, что роднит разнообразные немарксистские концепции XX в., авторы сосредоточили свое основное внимание на общих мировоззренческих предпосылках современной немарксистской диалектики, отмеченных печатью идеализма, субъективизма (волюнтаризма) и иррационализма. В этой связи в книге обращается внимание на то, что современная немарксистская диалектика (в отличие от традиционной ее можно назвать «модернистской», в отличие от классической — «неклассической») возникла в условиях кризиса западноевропейского рационализма и как своеобразный «ответ» на этот кризис. Отсюда то особое место, которое должна была занять в книге проблематика иррационализма, представляющего собой реакцию на кризис рационализма, — проблематика, ассимилированная формирующимися немарксистскими концепциями диалектики и многое в них определившая.

Далее существенно важно было особо выделить группу вопросов, связанных с генезисом немарксистской диалектики нашего

века, который совершался на рубеже нынешнего и прошлого столетий, вылившись первоначально в ряд «синкретических» разновидностей немарксистского «диалектикообразного» мышления; они были отмечены печатью переходности, однако их влияние на последующее развитие немарксистской диалектики в XX в. было исключительно велико и продолжает сказываться до сих пор.

Отсюда выделение двух разделов, первый из которых посвящен рассмотрению истоков и «корней» современной немарксистской диалектики, а второй — ее генезису и возникновению первых разновидностей немарксистского истолкования диалектики, на базе каковых сложился более устойчивый неогегельянски-«пантрагический» тип немарксистского диалектического (а точнее, диалектикообразного) мышления.

Третий раздел книги, как уже было сказано, специально посвящен анализу основных типов современной немарксистской диалектики, с которыми нам приходится встречаться до сих пор. При этом, стремясь представить каждый из выделенных типов немарксистской диалектики во всех его «экспликациях», как идеологического, так и политического порядка, авторы книги обращают особое внимание на внутреннюю связь, существующую, как правило, между определенным типом понимания диалектики и соответствующей религиозной, идеологической или политической позицией. В этой постановке проблемы нашла свое отражение острая критическая направленность книги, позволяющая — и в этом сможет убедиться читатель — связать самые, казалось бы, отвлеченные вопросы философской логики и методологии с животрепещущей «злобой дня», с нравственными, эстетическими и политическими «исканиями» современного Запада.

Авторский коллектив книги:
А. С. Богомолов — разд. I, гл. I, § 6б), разд. III, гл. II; Послесловие; Ю. Н. Давыдов — разд. I, гл. I, § 1—6а), 7; гл. III; разд. II, гл. I, III; разд. III, гл. I, III, § 1—4; гл. IV; П. П. Гайденко — разд. I, гл. II; разд. II, гл. II; М. А. Киссель — разд. III, гл. III, § 5; гл. V.

Указатель имен, Предметный указатель и Библиографический указатель составлены канд. филос. наук А. А. Кравченко.

Ю. Н. Давыдов

Раздел I. ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ ИСТОКИ И ПРЕДПОСЫЛКИ НЕМАРКСИСТСКОЙ ДИАЛЕКТИКИ XX века.

Глава I. ФИЛОСОФСКИЙ ИРРАЦИОНАЛИЗМ И ГЕНЕЗИС ПРОБЛЕМАТИКИ НЕМАРКСИСТСКОЙ ДИАЛЕКТИКИ XX ВЕКА

Иррационализм представляет доминирующую тенденцию немарксистской диалектики нашего века [см. 29] (а соответственно и наиболее характерных толкований диалектики в зарубежной философской литературе). Поэтому целесообразно начать анализ ее теоретических истоков с рассмотрения того, как еще в прошлом веке формировалась соответствующая проблематика, которую (в отличие от специфической проблематики рационализма) нельзя назвать иначе как иррационалистической — проблематикой философского иррационализма.

Вопрос об иррационализме, в особенности о философском иррационализме, следует четко отграничивать от теоретической проблемы иррационального. Далеко не всякий теоретик, признающий наличие некоторого иррационального содержания, может быть отнесен к числу иррационалистов. Иначе к этой категории пришлось бы отнести всех математиков, признающих существование иррациональных величин, для выражения которых они вводят иррациональные числа. Очевидно, для того чтобы мыслитель, признающий существование некоторого иррационального содержания, мог быть причислен к иррационалистам, необходимы по крайней мере два условия, радикально отличающие его способ мыслительной деятельности от способа действия математика. Во-первых, он должен отдать свои предпочтения иррациональному, принимая именно его за истинное (истинно реальное, подлинно действительное) в противоположность рациональному и рационализируемому содержанию. Во-вторых, он должен исключать возможность, оправданность или целесообразность попыток выразить это предпочитаемое им содержание в более или менее строго и четко очерченных понятиях (не говоря уже о математически формализуемых), ибо они должны представляться ему искажением, извращением рационализируемого содержания, утратой его «подлинности». Иначе говоря, превращение признания факта существования иррациональных содержаний в философский «изм» (иррационал-«изм») становится возможным лишь при условии гипертрофии, односторонней *абсолютизации* этого факта,

когда из него выводится основополагающий принцип мировоззрения и соответственно фундаментальное требование гносеологии.

Но поскольку речь при этом идет все-таки о философии, т. е. о теоретическом и в конце концов все-таки мыслительном освоении содержания, постулируемого в качестве непреодолимо «иррационального», постольку иррационализм с самого начала оказывается радикальным противоречием: необходимость мыслить немыслимое, постигать разумом не- (или «сверх»-) разумное. В этом противоречии и заключается источник (сознательного или бессознательного) влечения иррационализма к диалектике, но диалектике особого рода — диалектике рационального и иррационального. Ибо в стремлении как-то осмыслить (преодолеть мыслью) это противоречие и таится основной мотив «диалектических искажений» иррационалистов — диалектических даже тогда, когда они отрицают сам этот термин.

Необходимо различать понятия «иррационализм» и «мистицизм». Первое из них относится к философскому, а второе — к религиозному осознанию интересующей нас проблемы. Иррационалист становится мистиком, когда доводит свои рассуждения о сверхразумном начале до вывода о существовании некоторого рационально абсолютно непостижимого и недоступного божества, к которому он причастен потому, что в известном смысле сам же и есть это божество («Я — Бог»); мистик становится иррационалистом, когда пытается перевести эти свои переживания на язык философии (проблемы «рационализации» неразумного и, наоборот, «иррационализации» разумного). Мистицизм, как правило, считался еретическим уклонением от ортодоксальной христианской религиозности, которая неизменно рассматривала разумность в качестве божественного атрибута, а «трезвение» — в качестве непременного требования подлинного благочестия. По аналогии с мистицизмом иррационализм можно рассматривать как некий род «ереси» в рамках западно-европейской философии, в которой, начиная с античности и кончая началом нашего века, явно доминировало рационалистическое устремление — убежденность в том, что бытие имеет разумную основу.

По мере секуляризации западного сознания, углублявшейся и радикализировавшейся в процессе капиталистической «рационализации» и «модернизации» Запада, иррационализм принимает на себя многие функции мистицизма: он становится формой разнообразных светских «ересей», направленных против тех или иных основополагающих принципов западно-европейской культуры и культурной традиции — мыслительных, нравственных либо эстетических. В этом и заключается одна из «общесоциологических» причин постепенной кристаллизации иррационализма в XIX в. в целое философское направление, которое становилось все более широким по мере приближения к нашему столетию. В XX в. иррационализм время от времени принимает характер модного поветрия, выходящего за пределы философии и захватывающего широкие сферы идеологической и культурной жизни. И естест-

венно он должен был повлиять как на общее направление, которое получили «диалектические искания» на Западе, так и на способы их философско-теоретического осмысления — концепции диалектики, специфичные для нашего века. Это-то обстоятельство и делает настоятельно необходимым углубленный анализ философского иррационализма (как самого общего источника всех иных иррационалистических «всплесков» в различных областях буржуазного сознания) в контексте нашего рассмотрения современных судеб немарксистской диалектики.

В пределах настоящей главы мы попытаемся проанализировать генезис философского иррационализма, его основные «мыслительные структуры» (и «мифологемы»), его типические формы и разновидности, взяв все это под углом зрения того, как формировалась здесь специфическая проблематика немарксистской диалектики XX в.

§ 1. Понятие философского иррационализма; негативная зависимость иррационализма от рационализма

Одним из первых историков философии, поставивших вопрос об иррационалистическом течении в западно-европейской философии, был основоположник баденской школы неокантианства В. Виндельбанд.

В. Виндельбанд связывает возникновение иррационализма с осознанием несостоятельности притязаний крупнейших рационалистических систем немецкой идеалистической философии — и прежде всего систем Фихте и Гегеля — на «полное без остатка претворение действительности в «разум» [18, с. 273]. Иррационализм оказывается у него своеобразной формой *реакции* на эту несостоятельность, побуждающей оппонентов «абсолютистски» настроенного рационализма класть в основу альтернативных ему философских построений как раз то, «что ускользает от рационалистического познания, представляется недоступным разложению на понятия и является несоизмеримым для разумного познания» [там же] — тот самый «остаток, перед которым терпит поражение познание из разума» [там же, с. 273]. В этом смысле иррационализм оказывается *«вторичным»* по отношению к рационализму образованием, возникающим за счет *гипертрофии* того, что в каждой последовательной рационалистической системе предстает как ее *«предельное понятие»,* свидетельствующее о несостоятельности ее «абсолютистских» притязаний и необходимости как-то умерить их.

К числу таких «предельных понятий» В. Виндельбанд относит уже «вещь в себе» кантовской философии; хотя у Канта она и была положена *сознательно* в качестве такого понятия — факт, радикально отличающий, согласно Виндельбанду, «критический рационализм» кенигсбергского философа от «некритического» рационализма Фихте и Гегеля, — это не помешало превратить ее в

один из отправных пунктов иррационализма. У Фихте таким «предельным понятием» оказался «беспричинный, а потому и непостижимый» факт деятельности абсолютного «Я», образующий «непроницаемую для рационального сознания основу всей деятельности» [там же, с. 274]; причем «для познания этой последней мировой основы обращаются не к рациональному познанию, а к той «интеллектуальной интуиции», мистические и эстетические элементы которой выступали яснее всего при дальнейшем развитии (фихтеанской философии. — *Ю. Д.*)» [там же].

Что же касается Гегеля, который как раз попытался устранить это «предельное понятие интеллектуальной интуиции» [там же], то в рамках своей системы он также наткнулся на «предельное понятие». Это произошло как раз тогда, когда Гегель «приступил к диалектическому развитию «превращения» идеи в природную действительность» [18, с. 274] и «встретил в природе нечто чуждое идее, «отрицание», означавшее не только отсутствие идеального момента, но, напротив, противостоящую ему силу реальности»; вынужденный признать ее «как факт», он назвал ее «случайностью природы» [там же]. Все эти «предельные понятия» и оказались исходными пунктами для возникновения иррационалистических учений, которые, как подчеркивает В. Виндельбанд, «словно тени сопровождают развитие рационалистического идеализма от Канта до Гегеля...» [там же].

Таким образом, мы постоянно наталкиваемся на факт *внутренней зависимости* иррационалистических учений от рационализма, хотя она, разумеется, является не столько позитивной, сколько *негативной,* — зависимостью «нет» от содержания (и даже формы) предшествующего ему «да»! Зависимость эта выражается уже в том, что рационалистическому постулату насчет «разумной основы» мира, универсума, бытия и т. д. противополагается не утверждение, скажем, «нейтральности» этой основы по отношению к вопросу о «разумности» или «неразумности», но именно тезис о ее «не-» или «анти-разумности», о ее «противоразумной» природе. Некая «данность», «фактичность», на которую неизбежно наталкиваются «абсолютистские»[1] рационалистические устремления немецкого идеализма, сразу же предстает как нечто «иррациональное», предполагающее способы познания, коренным образом отличающиеся от тех, что предлагает рационализм, связывающий их с разумом, интеллектуальной способностью человека. При этом заранее постулируется, что знание, «имеющее свой источник в чем-либо фактическом», — это иррациональное, неразумное знание.

«Затем идут дальнейшие и более важные метафизические попытки изъять этот объект иррационального знания («данность», «фактичность» в смысле невыводимости из разума. — *Ю. Д.*) из сферы «разумного» и приписать ему характер или сверхразумного, или неразумного» [18, с. 274]. Причем и в этих случаях речь

[1] Или, как будут говорить впоследствии, «панлогические».

идет *не о собственной* логике развития иррационализма и перехода от одной его версии к другой, а о своеобразных «скачках»: от одной отрицаемой формы рационализма к противоположной. Вот почему каждая из иррационалистических философий «представляется боковым побегом, выпускаемым в известной фазе главным стволом идеализма с теневой стороны. Поэтому понятия, которыми оперируют эти системы иррационализма, являются, по существу, понятиями той самой рационалистической системы, по отношению к которой они выступают критически и полемически» [там же, с. 275]. Это обстоятельство, как правило, не осознавали создатели иррационалистических учений; они «гораздо живее ощущали и изображали свое противоречие с рационалистическими системами, нежели свою зависимость от них», а потому «многократно заблуждались» относительно своего реального положения в общем развитии западно-европейской философии [там же].

§ 2. Философские предпосылки иррационализма; их генезис в рамках немецкого идеализма

Итак, «исходные» предпосылки иррационализма прослеживаются уже в системах Канта и Фихте, хотя ни та, ни другая *не является* иррационалистической системой. Иррационалистические формулировки не определяют здесь само существо философского построения: они выступают пока что как молчаливое признание неспособности системы ответить рациональным образом на тот или иной вопрос, вытекающий из ее собственных основоположений.

Возможность иррационалистических выводов заключена уже в кантовском противопоставлении «рассудка» и «чувственности» и соответственно этому в представлении о ней как о некотором «непрозрачном», нерасчлененном элементе, к которому формы рассудка присоединяются внешним образом, «извне», оставаясь чуждыми по отношению к формируемому ими чувственному содержанию. Подобное воззрение явилось логически необходимым следствием кантовского постулата относительно непознаваемой «вещи в себе», роль и значение которой сводились исключительно к тому, что она — неведомо каким образом — «аффицировала» человеческую чувственность, вызывая определенные «впечатления». В качестве рационально непостижимых результатов воздействия непознаваемой «вещи в себе» эти чувственные впечатления так и оставались неразложимым далее, отличным от самой рациональной формы познания, и в этом смысле «иррациональным» содержанием сознания, некоторым «неразумным осадком». Таким образом исходная дуалистическая предпосылка Канта с необходимостью воспроизводилась в структуре его учения о сознании в виде непреодолимого разрыва между рациональной формой и иррациональным содержанием последнего, хотя — до поры до времени — эта сторона кантовской конструкции и не выступала на первый план.

Впервые остроту и сложность проблемы, связанной с этой стороной кантианства, во всей глубине ощутил Фихте. Он столкнулся лицом к лицу с ней, когда отбросил постулат о непознаваемой «вещи в себе». Отказ от апелляции к чему-либо, находящемуся за пределами «мира сознания», делал необходимой дедукцию из «чистого Я» не только категорий рассудка, но и ощущения и «впечатления» — словом, всего того содержания, происхождение которого раньше приписывалось аффицирующему воздействию «вещи в себе».

Фихте резонно полагал, что, коль скоро он вслед за Кантом пытается воспроизвести познавательный процесс, так сказать, «изнутри», он не имеет никакого логического права ссылаться на аффицирующее воздействие «вещи в себе» при объяснении возникновения ощущений и восприятий. Но стоило только сформулировать проблему таким образом, как возникала новая трудность. Необходимо было объяснить, как могло «чистое Я», функционирующее, по Канту, по рациональным законам формальной логики, произвести нечто отличное от форм и категорий рассудка и в этом смысле совершенно «иррациональное»; каким образом в «чистом и прозрачном» лоне сознания и в результате его собственной деятельности могли возникать столь «нечистые» и совершенно «непрозрачные» продукты, как ощущение и восприятие. И это было тем более важно сделать, что согласно фихтевскому построению, продуцирование «чистым Я» этих «иррациональных» продуктов должно было предшествовать всей остальной деятельности сознания: в противном случае она не имела бы материала для приложения своей активности.

Чтобы выйти из этого затруднения, Фихте волей-неволей приходилось постепенно переосмыслять само понятие «чистое Я», причем переосмыслять таким образом, чтобы в нем нашлось место не только форме, но и содержанию сознания, не только «рассудку», но и «чувственности», не только «рациональному», но и «иррациональному». В связи с этим Фихте прибегает к такому толкованию понятия «чистое Я», которое в устах Канта выглядело бы парадоксом: содержанием деятельности «чистого Я» — «чистого сознания»! — у автора «Наукоучения» оказывается «бессознательное» (и в этом смысле беспричинное и свободное) порождение представлений: «представливание», если буквально перевести на русский язык соответствующий немецкий глагол. Чтобы выйти из затруднительного положения, Фихте постулирует в качестве исходного момента «бессознательное сознание». «Бессознательное» потому что «сознательное» не смогло бы произвести таких продуктов, о содержании которых оно ничего не знает. Эту способность «чистого сознания» к бессознательному и беспричинно-свободному продуцированию своего собственного содержания Фихте назвал, воспользовавшись соответственно переосмысленным кантовским термином, «продуктивной способностью воображения». Причем, поскольку творческой силе этой способности приписывалось теперь порождение и того содержания, которое выводилось

ранее из аффицирующего действия «вещи в себе», постольку «продуктивная способность воображения» превращалась постепенно в абсолютную силу — силу, творящую бытийное содержание предметности.

Как видим, введенный здесь постулат о некотором «бессознательном» продуцировании «чистым Я» своего собственного содержания был, по сути дела, молчаливым признанием логической неспособности объяснить «изнутри» сознания, как это оно, «находясь в здравом уме и трезвой памяти», оказывается способным производить такие продукты, о содержании которых оно буквально ничего «не знает».

А это в свою очередь означает, что «чистое сознание», в понимании Фихте, перестает быть *со-знанием* в строгом смысле слова. Пока оно «чистое», ему еще *нечего* «сознавать»; когда же оно произведет хоть какое-нибудь отличное от своей «чистоты» и «прозрачности» содержание, оно тотчас же перестает быть «чистым». Тем не менее именно это «нечистое» сознание и является сознанием в точном смысле слова: оно имеет дело с определенным эмпирическим содержанием и заключает в себе *знание* о нем.

Таким образом, со-*знанием* как *знанием* о своем собственном содержании «чистое Я» становится лишь в тот момент, когда оно, произведя (с помощью «продуктивной способности воображения») эмпирически-чувственное содержание, раскалывается на «два момента»: содержание («не-Я»), с одной стороны, и осознание этого содержания («я») — с другой. Вот это новое «я» («я» с маленькой буквы), появившееся лишь после приобретения «чистым Я» («Я» с большой буквы) определенного содержания, и является сознанием в общеупотребительном смысле этого термина. В отличие от «чистого» это сознание является «эмпирическим», т. е. имеющим дело с конкретным эмпирическим содержанием; в отличие от иррационально-творческой деятельности «чистого сознания» деятельность «эмпирического сознания» состоит в *рациональном* — резюмируемом в категориях рассудка — постижении конкретного эмпирического содержания.

Однако именно это, по Фихте, и является источником «всех пороков» эмпирического сознания. Поскольку оно всегда имеет дело с эмпирическим (т. е. «конечным») содержанием, постольку оно принципиально ограниченно, «конечно»; поскольку же оно не является неограниченным и бесконечным, постольку оно не может быть свободным: ведь в основе эмпирического сознания лежит иллюзия, будто его содержание является чем-то внешним по отношению к сознанию, чем-то независимым от него и даже определяющим его самое. Ну, а если это «несвободное», «зависимое» сознание, то может ли оно быть истинным?!

Итак, место кантовского дуализма заступил новый и весьма своеобразный дуализм: разрыв между *истинностью* иррационально-творческого бесконечного осознания («чистого Я»), с одной стороны, и *иллюзорностью* рационально постигающего конечного сознания («эмпирического я») — с другой. *Истинное* сознание, т. е.

творческое, а потому свободное, — бессознательно и иррационально, «сознательное» же и рациональное сознание — *неистинно*.

При этом Фихте делал акцент не столько на том, что «эмпирическое сознание» неистинно, сколько на том, что оно ограниченно, «рецептивно» и, следовательно, *несвободно, зависимо* от чего-то вне его находящегося, т. е. (для автора «Наукоучения» было вполне логичным такое умозаключение) представляет собой *рабское* сознание. И потому пока люди представляют себе дело так, что *вне и независимо от сознания* находятся некоторые материальные вещи, определяющие это сознание и дающие ему всю полноту содержания, они не только находятся во власти роковых иллюзий, но — что самое печальное — оказываются обладателями рабского сознания, являющегося причиной их *рабского состояния*. И сколько бы эти люди ни познавали законы этих «внешних» вещей, они не эмансипируются от их власти и от власти зависимого сознания вообще до тех пор, пока остается незыблемой основная порабощающая иллюзия: убеждение в том, что эти вещи действительно являются чем-то независимым от сознания и определяющим его.

Единственный способ освободиться от рабского и порабощающего сознания (а стало быть в перспективе и от рабского состояния) — покончить с этой роковой иллюзией. А сделать это может человек лишь одним путем: он должен подняться к бесконечному самосознанию — творческому и свободному, и потому истинному, и истинному, потому что свободному, т. е. познать дремлющее в интимнейшей глубине своего конечного, ограниченного «эмпирического сознания» бесконечное, безграничное, «чистое сознание»: «чистое Я». Для того же, чтобы осуществить этот акт истинного самосознания, нужно в самом эмпирическом познании суметь сосредоточиться не на познаваемом предмете, а на деятельности самого познающего «Я», на «актах» его самополагания. *Сознание предмета* необходимо заменить *сознанием самого сознания*, с тем чтобы вернуться затем к предмету уже как продукту и произведению свободного и творческого сознания. Причем для этого сознание должно быть взято в своей изначальной творческой спонтанности, в том виде, каким оно выступает до всякого соприкосновения с внешним миром и независимо от него, т. е. в своей «первозданной» чистоте: это и есть «чистое сознание», «Я».

Но проделать эту процедуру освобождения сознания от всякого соприкосновения с «внешним предметом» можно, по Фихте, только одним путем. Для этого необходимо отказаться от того *рационального* способа освоения предмета, которым действует конечное «эмпирическое сознание», и перейти к *иррациональной* (бессознательной) продуктивно-творческой деятельности, специфичной для «чистого Я». Индивид, жаждущий свободы, прежде всего должен освободиться от всех и всяких предрассудков «эмпирического сознания». А для этого он должен *произвести самого себя* как «чистое Я» и тем самым найти его в интимнейших глубинах своего сознания; *открыть в самом* себе «чистое Я» и тем

самым произвести его. Иными словами, это должен быть такой абсолютно свободный — и беспредпосылочный! — акт, в котором индивид буквально творит («выбирает», как выразились бы современные экзистенциалисты) самого себя, опираясь на ничем не объяснимое и не подлежащее обяснению стремление к свободе.

По сути дела, та иррационально-творческая деятельность, с помощью которой каждый индивид, стремящийся к свободе, должен, по Фихте, произвести в себе «чистое Я», произвести себя в качестве «чистого Я», была уже не познавательной деятельностью, а специфической деятельностью *этического сознания, нравственной деятельностью личности:* ее безоговорочно принятым постулатом и конечной целью, определявшей общее движение в сфере «самосознания», была *этическая свобода личности.* Однако этой этической деятельности предстояло осуществить теоретическую функцию — решить вопрос об обосновании фундаментального постулата фихтевского «наукоучения»: «Из разума невозможно почерпнуть основания для разрешения этого вопроса; ибо речь идет здесь не о присоединении нового члена к ряду, для чего только и достаточно было бы оснований разума, но о начале всего ряда, что, будучи абсолютно первым актом, зависит исключительно лишь от свободы мышления. Поэтому акт этот может определяться лишь произволом, а так как произвольное решение все же должно иметь основание, — *склонностью и интересом*» [66, с. 32—33].

Итак, как раз в том пункте, где встает во весь рост проблема логического обоснования самого фундамента фихтеанского идеализма, «чистый разум» дает осечку, и место необходимости доказательства заступает «свобода мышления», понятая как «произвол», ни на чем, кроме «склонности и интереса», не основанное «произвольное решение». Основополагающее знание оказывается под властью воли; и хотя пока она предстает как добрая (моральная) воля, ее мало что гарантирует от последующего превращения в злую (аморальную) волю.

Причем Фихте не замечает, что здесь он попадает в порочный круг: его философское построение, замысленное как *способ освобождения* от рабских иллюзий «эмпирического сознания», как *путь к свободе* мышления, уже предполагает *совершенно свободного* индивида, который встал бы на точку зрения фихтеанской «философии свободы», побуждаемый исключительно склонностью и интересом. «...Тот, кто сознает свою самостоятельность и независимость от всего, что вне его, — а чтобы придти к такому сознанию, надо действительно сделать себя чем-нибудь, независимо ни от чего, через самого себя, — тот не нуждается уже в вещах, как в опоре для своего Я, и даже не может нуждаться в них, потому что они уничтожают эту самостоятельность, превращая ее в иллюзию. Я, которым он обладает и которое его интересует, уничтожает эту веру в вещи; он верит в свою самостоятельность из склонности, проникается ею со страстью. Его вера в самого себя непосредственна». Те же, «...кто не возвысился еще до *полного* (курсив мой. — *Ю. Д.*) чувства своей свободы и абсолютной са-

мостоятельности, находят себя самих лишь в процессе представления вещей; их удел лишь описанное выше рассеянное, цепляющееся за объекты и слагаемое из их многообразия самосознание. Собственный образ их отражается для них в вещах как в зеркале; если отнять у них вещи, то вместе с ними исчезает также и их собственное Я; отказаться от веры в самостоятельность вещей они не могут уже ради самих себя; ибо они сами существуют только с ними» [там же, с. 33].

Подобные формулировки могли возникнуть, разумеется, в совершенно определенной общественной ситуации: в условиях такого эмоционального подъема, вызванного у либеральной части немецкой интеллигенции французской буржуазной революцией, когда само слово «свобода», казалось, несло совершенно однозначное и ясное во всей глубине содержание и могло быть неясным и требовать каких-то логических доказательств только в глазах защитников деспотизма. Поэтому само требование раскрытия содержания понятия свободы представлялось исходящим из лагеря ее противников, а уступка этому требованию была в глазах столь же романтически, сколь и радикально настроенного интеллигента равносильна свидетельству недостатка *веры в абсолютность свободы.*

Однако стоило только несколько измениться общественной ситуации, как эти же самые формулировки обнаруживали свою другую сторону, свое иное содержание: всплыло на поверхность их иррациональное зерно, и они становились основой для уводящих в дурную бесконечность разговоров о «воспитании воспитателя», «воспитании воспитателя воспитателя» и т. д.[2] либо превращались в философское обоснование индивидуалистического произвола и аристократизма *романтических последователей Фихте.*

§ 3. Философский иррационализм как форма реакции на гегелевский панлогизм

Иррационалистическую окраску, характеризующую немецкий романтизм, нельзя объяснить без учета влияния фихтеанства. Однако даже о таких наиболее глубоких философских представителях немецкого романтизма, как Фридрих фон Шлегель и Новалис, нельзя сказать, что им принадлежит философская разработка иррационалистических мотивов, содержащихся в системе Фихте. Более того, и сами эти мотивы были восприняты романтиками, пожалуй, не столько непосредственно, сколько опосредованно: в том виде, какой придал им молодой Шеллинг. Последний же с самого начала делал гораздо больший акцент на собственно философской разработке иррационалистических предпосылок, таившихся в недрах фихтеанства, чем сам автор «Наукоучения». Причем в ходе длительной и сложной философской эво-

[2] По-видимому, желание поставить здесь точку побудило Фихте постулировать «факт» существования «нормального народа», призванного выполнить роль воспитателя других народов.

люции Шеллинга решающим в конечном счете оказался именно иррационалистический мотив, определивший главное и основное в его итоговых построениях. Их-то и имеют в виду, когда говорят о Шеллинге как о представителе иррационалистической линии в философии, несмотря на хорошо известную роль, которая принадлежит ему также и в развитии рационалистической линии немецкого идеализма, получившей логическое завершение в системе гегелевского *панлогизма* — теоретического построения, в принципе исключающего иррационализм.

В отличие от Фихте, у которого иррационалистические посылки были своеобразным выражением примата этического сознания над научно-теоретическим, уже молодой Шеллинг акцентирует на них как на необходимом *структурном* моменте собственно философского (онтологического) построения. Еще не эмансипировавшееся от этического содержания фихтеанское понятие свободы принимает у Шеллинга специфически теоретический смысл и значение. Оно ставится в один ряд с такими чисто логическими понятиями, как «система», «понятие», «демонстрация» (логическая). А вместе с этим иррационалистический момент все чаще включается как равноправный в сам ход, во внутреннюю структуру теоретического рассуждения, ибо здесь-то и обнаруживается с особой отчетливостью, что логический смысл фихтевски-шеллинговского понимания свободы — в иррациональном: «истинно «критический дух» стремится искоренить суетный зуд демонстраций и доказательств, чтобы спасти *свободу* науки» [76, с. 83]; «вступая в область доказательств, мы тем самым тотчас же вступаем в область обусловленного...» [там же, с. 85].

В то же время Шеллинг существенно переосмысливает кантовско-фихтевское понятие «интеллектуального созерцания»: ударение ставится на слове созерцание, а не на слове «интеллектуальное», так что этот акт «созерцания» «чистым Я» самого себя получает иррационалистические черты, роднящие его с мистическим опытом — опытом открытия человеком присутствия в нем бога, своеобразной тождественности его и бога («Я — Бог»).

«Из опыта, — пишет молодой Шеллинг, — из непосредственного опыта должно исходить все наше знание: это — истина, высказанная уже многими философами, которым для полноты истины недоставало лишь понимания рода этого непосредственного созерцания. Безусловно, из опыта, — но, так как всякий направленный на объекты опыт опосредован другим, — из *непосредственного* опыта в самом узком смысле этого слова, т. е. из опыта, созданного нами самими и независимо ни от какой объективной причинности, должно исходить наше знание. Только этот принцип — созерцание и опыт — в состоянии вдохнуть жизнь в мертвую неодушевленную систему; даже отвлеченнейшие понятия, которыми играет наше познание, коренятся в опыте, направленном на *жизнь* и *существование*.

Это интеллектуальное созерцание наступает тогда, когда мы перестаем быть для самих себя *объектом*, когда, обратившись

внутрь себя, созерцающее «Я» тождественно с созерцаемым. В этот момент созерцания исчезает для нас время и длительность: не мы находимся во времени, но время — или, вернее, не оно, а чистая абсолютная вечность — находится в *нас*. Не мы утонули в созерцании объективного мира, но мир утонул в нашем созерцании» [там же, с. 98—99].

Характерно, что здесь отчетливо выявлена тенденция превратить «интеллектуальное созерцание», созерцание «чистого Я», в непосредственный «опыт» «жизни и существования». И это не случайно: ведь уже Фихте, охарактеризовав «чистое Я» как «бессознательную деятельность», мало-помалу лишает это понятие логического значения (или по крайней мере значительно затемняет его). Теперь делается следующий шаг: понятие «чистого Я» сближается, едва ли не отождествляясь, с понятиями жизни, истолкованной как бесконечная жизнь, с понятием существования, истолкованного как бесконечное существование:

«Прекрасные слова Штерна: «Я должен был бы быть глупцом, чтобы тебя бояться, смерть! Ибо, пока я *существую,* тебя нет, а когда *ты существуешь, меня нет!*» были бы... совершенно правильными, если бы только я мог надеяться когда-либо не быть. Но я опасаюсь, что буду существовать и тогда, когда меня не будет... Итак, если я действительно боюсь небытия, то я боюсь не столько его, сколько своего *существования* даже и после небытия, — я с удовольствием бы не существовал, только я не хочу чувствовать моего небытия» [там же, с. 100—101]. В этом рассуждении уже предчувствуется нарастание антиинтеллектуализма: «чистое Я» превращается в то бесконечное существование, которое обладает способностью «чувствовать» «небытие» своего собственного ограниченного существования.

В том обстоятельстве, что «мы никогда не можем отделаться от нашего собственного Я», даже когда попытаемся представить свою собственную смерть, Шеллинг усматривает доказательство «абсолютной свободы нашего существа, в силу которой Я в нас никогда не может быть *вещью*, доступной объективному определению» [там же, с. 100]. Здесь нельзя не заметить удивительной близости между точкой зрения молодого Шеллинга и позицией экзистенциалистов, начиная с их предшественника Киркегора. И это тем более бросается в глаза, что юный Шеллинг — точь-в-точь как это делают экзистенциалисты — связывает необъективируемость человеческого «Я» с его абсолютной свободой.

Однако этот поворот мысли был лишь одним из моментов в философской эволюции Шеллинга. Очень скоро ход революционных событий, протекавших в бурных и кровавых формах по другую сторону «тихого Рейна», показал ему, что власть «не-Я», «объективности» не столь уж иллюзорна, как представлял ее его учитель Фихте. Да и положение в самой Германии, которая никак не хотела оправдывать романтических надежд, возникших в ту пору, когда Шеллинг вместе со своим другом Гегелем сажал «дерево Свободы» на Тюбингенской площади, опять-таки приводила

к этому же выводу. «Как легки на чаше весов, — писал молодой Гегель, — все средства благодати, выработанные церковью и поддерживаемые самыми полными схоластическими объяснениями, когда, с другой стороны, брошены в противоположную чашу страсти и сила обстоятельств, воспитания, примера и правительства» [24, т. I, с. 139]. И этого аргумента, направленного против тюбингенских теологов, не мог не услышать и Шеллинг.

Вот в этой-то атмосфере обнаружилась противоречивость той точки зрения, которую с таким темпераментом отстаивал юный Шеллинг. «Внезапно» открылась непреодолимая пропасть между «чистым Я», реализующим нравственные постулаты свободы в своей бессознательно-творческой деятельности, и результатом этой деятельности — миром эмпирического сознания, который подчинялся совершенно иным законам: он складывался с абсолютной необходимостью сообразно рационально постижимым законам ограниченного рассудка. Эмпирическая реальность, которая, согласно Фихте и молодому Шеллингу, создавалась бессознательной деятельностью «чистого Я», оказывалась подлинной карикатурой на те нравственные принципы, которые лежали в основе этой деятельности. Оказывалось, что «чистое Я» «не ведает, что творит» не только в «высшем» философском смысле, ибо оно есть «бессознательная деятельность», но и в обычном, обывательском смысле, ибо на самом деле создает такие вещи, над которыми не властно, несмотря на то что это весьма скверные вещи.

И потому, если бы «эмпирический индивид», поднявшийся на точку зрения «чистого Я», захотел бы вдруг переделать эту эмпирическую действительность сообразно открывшемуся ему нравственному принципу свободы, он оказался бы в поистине трагическом положении. То, что этот индивид *захотел бы сделать,* оказалось бы ему не под силу, а то, что он *мог бы сделать,* в корне противоречило открывшейся ему истине. И самое большее, на что он оказался бы способен, это на то, чтобы *ничего не делать,* ибо всякое деяние в этом «эмпирическом мире» подчиняется законам этого мира, противоречащим «принципам свободы». Прекраснодушные мечтания, постоянное ворчание по поводу этого странного мира, который никак не хочет «соответствовать» требованиям свободы — словом, разлад с действительностью — вот перспектива, открывшаяся перед поклонниками фихтеанства, в том числе перед юным Шеллингом. Раскол между иррационально-этическим идеалом и рационально организованной эмпирической действительностью — вот чем оборачивалось противоречие между бессознательно-творческим «чистым Я» и сознательно постигающим «эмпирическим сознанием».

По мере же того как развивающаяся французская революция все более и более обнаруживала противоречие между идеалами, во имя которых она осуществлялась, и той фактической действительностью, которая в ходе этой революции складывалась, «философия Свободы» все более превращалась в философию «зависимости». В конце концов это вынужден был признать и такой

горячий поклонник «философии Свободы», как Шеллинг: «Малопонятной во всяком случае была бы... возможность реализации наших стремлений во внешнем мире при помощи деятельности сознательной и свободной, если бы восприимчивость к подобного рода действованию не была бы придана миру еще до того, как он стал объектом для такого сознательного действования в силу вышеуказанной тождественности сознательной и бессознательной деятельности» [74, с. 360]. Иначе говоря, «внешний мир» интересует ученика Фихте уже не как чистый материал для упражнений нравственно ориентированной воли; его интересуют также гарантии того, что подобные упражнения действительно приведут к соответствующему изменению мира.

Интересно, что здесь происходит незаметное на первый взгляд, но существенно меняющее содержание философского построения смещение акцента: под «бессознательной деятельностью» понимается уже не столько деятельность «чистого Я», порождающего свое собственное эмпирическое содержание, сколько функционирование самого этого содержания, которое прямо называется теперь словом «природа»: «*Природой* мы можем назвать совокупность всего того, что лишь объективно в нашем знании; совокупность же всего субъективного, наоборот, назовем Я, или интеллигенцией... Под интеллигенцией первоначально не мыслится ничего, сверх представляющего, под природой — сверх представляемого, в первом случае мы встречаемся с осознанным, во втором — с бессознательным» [там же, с 11]. «Природа» и «Я» («интеллигенция»), «объективное» и «субъективное», «представляемое» и «представляющее», «бессознательное» и «сознательное» как бы уравниваются в составе человеческого знания, и это их «равноправие» закрепляется в тезисе об «исконной тождественности» сознательной и бессознательной деятельности. «Природа» («не-Я») получает своеобразное «право на самоопределение» в составе человеческого знания в результате тезиса о «параллелизме, существующем между природой и разумным», вследствие которого «в природе до известных пределов могут быть прослежены те же самые ступени созерцания, которые имеются налицо в я» [там же, с. 5].

«Мир человеческого знания» терял теперь последние остатки «субъективности», ибо сам «субъект» («чистое Я») превращался в универсальный: он «вобрал в себя все возможное позитивное содержание» [2, с. 417]. Сам того не замечая, Шеллинг начал осуществлять «онтологизацию» кантовского-фихтевской гносеологии и тем самым переходить на позиции объективного идеализма. Ибо то, что рассматривалось ранее как специфическая особенность, определенность субъективного («Я»), теперь оказывается существенным содержанием самого объекта («не-Я», «природы», «мира еще до того, как он стал объектом сознательного действования»), рассматриваемого вне человеческого сознания («деятельности сознательной и свободной») и независимо от него. Фихтеанский «субъективный субъект-объект» («чистое Я», раскалывающееся

на «эмпирическое я» и «не-я» в процессе бессознательной деятельности) превращался теперь в «объективный субъект-объект» — в некоторое Абсолютное, порождающее из себя и Природу, и Разумное.

Но, коль скоро этот «объективный» (или «абсолютный») «субъект-объект» был выдвинут в качестве исходного пункта готового философского построения, возникала проблема его *обоснования, рационального доказательства.* Перед Фихте и молодым Шеллингом эта проблема не вставала с такой остротой, поскольку и тот и другой брали за исходное *человеческое* (хотя и «очищенное» от эмпирического содержания) сознание, они, если принять их логику — логику субъективного идеализма, еще имели какое-то основание ссылаться на «интеллектуальное созерцание» каждого, кто в состоянии постичь пульсирующее в его «конечном» сознании «бесконечное Я». (Известная романтизация слова «свобода», выражавшая настроения немецкой интеллигенции в определенный исторический период, давала им даже известное право *требовать* этого «акта свободы» от своих читателей.) А так как теперь у Шеллинга речь шла уже о таком «Субъекте», который провозглашался одновременно всеобщей основой универсума — «Универсальным субъектом» («Абсолютным субъектом-объектом»), он лишал себя права ссылаться на чисто «субъективное, интимно-личное и индивидуально-неповторимое «интеллектуальное созерцание» («интеллектуальную интуицию»). Нужны были более веские аргументы в пользу того, что «Я» («интеллигенция»), открывающееся в «интеллектуальном созерцании» философски образованного индивида, действительно «тождественно» всеобщей основе универсума и так сказать «причащает» его к ней.

Само постулирование «абсолютного тождества» субъекта и объекта было, по сути дела, выдвижением (в форме утвердительного тезиса) *чисто логической задачи* — задачи *объективного* (т. е. не ссылающегося ни на какие субъективные состояния) *выведения* из этого тождества всего многообразия мира, иными словами, задачи логического развертывания этого «абсолютного тождества». Шеллинг снова лицом к лицу столкнулся с той проблемой, которую он еще в юности считал неразрешимой ни для «догматизма» (Спинозы), ни для «критицизма» (Канта):

«Читая «Этику» (Спинозы. — *Ю. Д.*), явно чувствуешь, какое небольшое значение он им («аналитическим положениям», с помощью которых Абсолют мыслится как тождественный самому себе. — *Ю. Д.*) придавал; его мучила другая загадка, загадка мира, вопрос: как может Абсолют выйти из самого себя и противопоставить себе мир?

Именно эта загадка гнетет критического философа. Основной вопрос его гласит: как возможны синтетические, а не как возможны аналитические, суждения?... Для него Абсолютное в нас понятнее, чем все другое, но непонятно, как мы выходим из Абсолюта, чтобы противопоставить себе нечто другое. Самое понятное для него — как мы все определяем лишь согласно закону

тождества, самое загадочное — как можем мы что-нибудь определить, выходя за пределы этого закона.

Эта непонятность (иррациональность), на мой взгляд, теоретически одинаково неразрешима как для критицизма, так и для догматизма» [76, с. 86—87].

Как мы помним, юный Шеллинг «эмансипировался» из-под власти формально-логического закона тождества с помощью бегства из теоретической области — в практическую, из области философии — в область этики, из сферы необходимости — в сферу свободы, толкуемой как «произвольное решение», из сферы рационального — в сферу иррационального: «этот *теоретический вопрос* необходимо превращается в *практический постулат,* и проблема всякой философии необходимо приводит нас к требованию, выполнимому лишь вне всякого опыта. Но именно тем самым она выводит меня за *пределы* знания, в страну, где я уже не нахожу твердой земли, на которой мог бы прочно стоять, но где я должен сам только впервые создать таковую» [там же, с 88].

Но что делать *теперь?* Ведь за пределы «Абсолютного», понятого как абсолютное тождество субъективного и объективного, уже *некуда бежать*: оно включает в себя и сферу необходимости, и сферу свободы, и область теории, и область практики. «Свободу» со всех сторон обступила необходимость, и ей нужно было отказаться от претензий на то, чтобы оставаться «абсолютным произволом»: сама свобода подлежала *логически необходимому выведению* из «Абсолюта».

А вся эта проблема концентрировалась в *совершенно абсурдной* с точки зрения формальной логики задаче: *вывести из тождества различие.* Это, по словам В. Виндельбанда, «тот самый вопрос, который позже Гегель хотел решить чисто философским путем, понимая Абсолют как идею, находящуюся в необходимом развитии, или как «абсолютный дух». Что же касается Шеллинга, то он «задумал решить вопрос посредством слияния религии и философии, т. е. посредством теософии. Но этим самым он сошел с пути рационализма и вступил на дорогу иррационализма» [18, с. 281].

Еще в «Системе трансцендентального идеализма» Шеллинг для объяснения и возникновения «различия» из «тождества» постулировал некоторый «творческий акт», в результате которого «Абсолют» продуцирует все действительное многообразие эмпирического мира. Этот «творческий акт» представляет в шеллингианском построении «единство сознательной и бессознательной деятельности» и потому невыразим при помощи аппарата логических понятий. Для того чтобы постичь эту деятельность, необходимо сознательное (рассудочное) мышление дополнить «бессознательной» интеллектуальной деятельностью — «созерцанием». Возникающее таким образом «интеллектуальное созерцание» оказывается так сказать «конгениальным» творческому акту: в этом созерцании процесс познания выступает в форме сознательно-бессознательного продуцирования самого познаваемого объекта, сов-

падает с ним. Эта интеллектуальная деятельность аналогична эстетическому творчеству, например деятельности художника, который «познает» мир, лишь создавая его на своих полотнах, причем это «познание» совершенно неотделимо от процесса создания художественных образов и не может быть вычленено из него. Но именно поэтому эта деятельность в такой же мере является сознательной, в какой и бессознательной; она столь же активна, сколь и пассивна, столь же познавательна, сколь и созерцательна.

Согласно Гегелю, подвергшему критике эту точку зрения в «Феноменологии духа», главное, что уже здесь побуждало Шеллинга апеллировать к рационально непостижимому «творческому акту», это неспособность решить логически-понятийными средствами проблему возникновения различия из тождества, многообразия из единства. Поскольку этот процесс не укладывался в формально-логические схемы мышления (Гегель назвал его «рассудочным»), он был признан Шеллингом рационально непостижимым, ибо иного рационального мышления, кроме резюмируемого в категориях формальной логики, автор «философии тождества» не представлял. По убеждению Гегеля, апелляция к «интеллектуальному созерцанию» («интеллектуальной интуиции» и пр.) была фактически ничем иным, как констатацией ограниченности тех рассудочных форм мышления, которые Шеллинг вслед за Кантом и Фихте считал выражением чистой природы мышления, его рациональной сути; потерпело крах, столкнувшись с *проблемой генезиса* в ее самом общем виде, одно лишь рассудочное мышление, а Шеллингу показалось, что потерпело крушение рациональное мышление вообще. Такова же точка зрения преемников гегелевского рационализма: уразумев принципиальную ограниченность имевшейся в наличии рассудочной логики (как учения о формах и законах мышления), Шеллинг стал искать пути преодоления этой ограниченности за пределами рационального (логического) мышления, открыв тем самым *линию иррационализма в новейшей философии.*

Однако, делая сущностью Абсолюта *иррациональный* «творческий акт», Шеллинг до поры до времени не осознавал, что тем самым он дает определенную трактовку этого Абсолюта *по содержанию.* Ведь коль скоро основная акция Абсолюта — порождение действительного многообразия мира — в точном смысле этого слова *иррациональна,* т. е. невыразима в аппарате логических понятий, то, следовательно, *в составе самого этого Абсолюта* отдается предпочтение иррациональному перед рациональным, бессознательному перед сознательным, и, значит, достигнутое «равновесие» между первым и вторым нарушается и «тождество» мышления и бытия, субъекта и объекта, постулированное в «Системе трансцендентального идеализма», *оказывается весьма сомнительным.* Впрочем, этот вывод, «имплицитно» содержащийся уже в «философии тождества» Шеллинга, осознается им в полной мере только со временем.

Тем не менее уже в работе «Философия и религия» (1804) на-

мечается перспектива дальнейшего развития иррационалистического мотива у Шеллинга. Здесь, как констатирует В. Виндельбанд, «система тождества делает скачок», так как происхождение конечного из Абсолюта предстает в итоге как результат иррационального акта *«отпадения идей от бога» — «первичный факт,* который не может быть выведен из Абсолюта»; «он заключается в стремлении идеи самой стать Абсолютом и носит на себе все черты грехопадения» [18, с. 281]. Это абсолютно свободное действие, уподобляемое Шеллингом фихтеанскому акту деятельности «Я» [там же].

Тема, наметившаяся здесь, получает дальнейшее развитие значительно позже — в тот период, когда Шеллинг перерабатывает свою систему, стремясь противопоставить ее гегелевскому панлогизму. В этот, последний, период философской эволюции Шеллинга философия, освободившись от прежней формы «философии тождества», выливается в *философию откровения.* По своему подлинному содержанию и смыслу она представляет собой вполне осознанную реакцию на *гегелевский вариант рационализма.*

Свой основной удар Шеллинг направляет теперь против принципа «тождества» субъекта и объекта, который был воспринят Гегелем у него же самого, а затем положен в основу системы панлогизма. Шеллинг стремился доказать, что в свое время он был неправильно понят Гегелем. Шеллинг категорически утверждает, что никогда не хотел доказывать *существование* абсолютного тождества субъекта и объекта и считает недоразумением утверждение друга своей юности, будто «философия тождества имеет-де своим результатом абсолютное, не только по существу, но и по существованию» [цит. по: 2, с. 388]. На этом основании он отводит упреки Гегеля, высказанные им еще в Предисловии к «Феноменологии духа» относительно невозможности доказать искомое «тождество» простой ссылкой на «интеллектуальное созерцание».

В связи с пересмотром своей философии тождества Шеллинг дает новую трактовку проблемы соотношения мышления и бытия («существования», как он чаще выражается) и с этого нового рубежа переходит в наступление против Гегеля: «...Если Гегель требует доказательства *бытия* бесконечной потенции, то он выходит за пределы разума; если бы *была* бесконечная потенция, то философия была бы несвободна от бытия, и тут следует поставить вопрос: можно ли *мыслить* prius (*первичность. — Ю. Д.*) существования? Гегель отвечает на этот вопрос отрицательно, ибо он начинает свою логику *с бытия* и сразу переходит к *системе существования.* Мы же отвечаем на этот вопрос утвердительно, беря за исходную точку *чистую потенцию бытия* как существующую *только в мышлении.* Гегель, который так много говорит об имманентности, сам имманентен только в сфере того, что *не* имманентно мышлению, ибо *бытие является этим неимманентным.* Отступить в сферу *чистого мышления,* значит прежде всего уйти от всякого бытия вне сферы мысли (курсив мой. — *Ю. Д*).» [там же, с. 388—389].

В качестве «неимманентного мышлению бытия», которое необходимо мыслить как «первичное существование», как недоказуемую предпосылку всякого философствования, Шеллинг выдвигает своеобразно толкуемого *бога*. И потому, когда Шеллинг настаивает на том, что действительным доказательством бытия («существования») может быть только «опыт», он имеет в виду «мистический опыт», с помощью которого постигается *бытие божие*, т. е. *откровение*. И только это божественное откровение (воплощением которого является история религиозных представлений человечества) дает то действительное содержание, которое предпаходит мышление. Взятое же в отличие от этого действительного содержания мышление представляет собой только возможность («бесконечную потенцию») бытия, и все, утверждаемое этим мышлением, получает значение истины только в том случае, если оно удостоверяется этим иррациональным «опытом» [3].

Вот почему все то, что Гегель «вывел» из «чистого мышления», относится к «негативной философии», которая имеет своим содержанием лишь «потенцию», «возможность» бытия — «возможное бытие». И чтобы получить какое-то значение, эта философия должна быть дополнена разработанной Шеллингом «позитивной философией», санкционирующей результаты «негативной философии» с помощью иррационально-мистического «опыта», которому предстоит засвидетельствовать «действительное бытие» «абсолютного», т. е. бога. Подобно тому как «негативная философия» является системой познания того, что такое «абсолютное», «позитивная философия» является осуществляемым путем апелляции к божественному откровению доказательством того, что это «абсолютное» *действительно есть* и что оно *есть бог*. В шеллингианской «позитивной философии» мы видим, таким образом, попытку построения на иррационалистических основах онтологии, истолкованной как учение о «чистом бытии» Абсолюта, в отличие от учения о его «чистой возможности», которое дает, согласно Шеллингу, «негативная философия». Учение о мышлении и учение о бытии, совпавшие в гегелевской системе, снова обособляются у Шеллинга.

Как это становится ясным уже со времен шеллинговского «Исследования о сущности человеческой свободы» (1809) и примыкавших к нему работ, в качестве иррациональной основы всего сущего бог [4] существует первоначально как нечто «слепо сущее», как «темная, бессознательная воля»; это самая «последняя инстанция» всего, в которой нет никакого другого бытия, «кроме хотения» [18, с. 283]. Речь идет о некоторой абсолютной тьме, простом бытии, неразумном существовании, первоначальном случае, который именно не необходим, но просто «случился». В качестве

[3] Пункт, в котором большинство представителей немарксистской диалектики XX в. согласны скорее с Шеллингом, чем с Гегелем, откуда и проистекает их — вполне сознательно утверждаемый — иррационализм.

[4] Вернее, «основа в боге»: первооснова, безосновность (*Ungrund*), или бездна (*Abgrund*).

изначального «хотения» она, эта тьма, стремится только к одному-единственному: к самообнаружению, самообъективации. Таким образом, кантовско-фихтевская — добрая — воля онтологизируется утрачивая при этом свои этические характеристики. В основе шеллингианского иррационализма лежит, следовательно, волюнтаристское толкование бога, «первоосновой» которого оказывается слепая, т. е. иррациональная, воля — фундамент, на котором покоится бытие самого бога.

В последующем Шеллинг все больше утверждался в том, что «хотение есть самое высшее и должно быть обозначено как непостижимый первичный факт». Про хотение можно сказать только то, что оно существует, но не то, что оно необходимо, и в этом смысле оно — «первичный случай». Шеллинг осмеивает всякую попытку вывести хотение из каких-либо принципов разума; напротив, «оно уже налицо среди разумного мира и даже является глубочайшей основой, на которой этот мир зиждется» [там же, с. 294—295]. По Шеллингу, только система конечных вещей представляет собой нечто разумное, что может быть выведено из разума, стать доступным априорному познанию. Но тот факт, что эта система вообще *существует,* что она возникла в результате *отпадения* разума от иррациональной мировой основы, — все это не может быть постигнуто рациональными средствами познания. Вот почему поздний Шеллинг в своих знаменитых берлинских лекциях 1841 г., подытоживающих его философскую эволюцию, характеризует «весь рационализм, а также и свою прежнюю систему тождества, в особенности же учение Гегеля, как науку о конечном, или как отрицательную философию...» [там же, с 295].

Противополагая этой последней «положительную философию», призванную опираться не на рациональную дедукцию, а на иррациональный «опыт», в котором должна проявить себя неразумная мировая основа — «фактность» мира, Шеллинг закладывает «фундамент» иррационализма как определенного типа философского «миропереживания». «Метафизический опыт» неразумной мировой основы, который Шеллинг предлагает в качестве основного содержания своей «положительной философии», есть (в его толковании) не что иное, как жизнь религиозных представлений человечества, взятых в их историческом развитии. Таким образом, позднее шеллингианство это «метафизический эмпиризм», толкуемый как «эмпиризм откровения, но откровения не в личной или какой-либо особой вероисповедной форме, а скорее в совокупности тех представлений, в каковых вообще когда-либо являлась мировая основа разумному сознанию» [там же][5]. И тем самым положительная философия Шеллинга оказывается философией мифологии и откровения, предпочтительным объектом которой является то, каким образом представлена (вернее — прослеживает-

[5] Эта идея произвела глубокое впечатление на русского философа-идеалиста В. С. Соловьева; существенно преобразованная им, она легла в основу толкований диалектики в русской идеалистической философии XX в.

ся) в религиозно-мифологическом сознании иррациональная основа мира — «слепо сущее». Иначе говоря, иррационализм с самого начала предстает как *герменевтика — толкование* того, что неподвластно рациональному постижению, что не может быть выражено в понятиях.

При этом характерно, что во всех таких толкованиях шеллинговское «слепо сущее» («бессознательная воля»), выступающее как синоним *не-логического* бытия, причем бытия, предшествующего всякому мышлению, то и дело приобретало почти материалистический смысл. А это в теософском построении Шеллинга выглядело достаточно парадоксально, поскольку из такого «почти материального» бытия затем выводился бог: «Это «слепо сущее» есть hyle, вечная материя прежней философии. Что эта материя развивается, становясь богом, это, во всяком случае, — нечто новое» [2, с. 424]. И это тем более ново, что благодаря шеллингианскому перевороту оказывается наивысшим то, что в «прежней» (античной) философии было низшим: бесформенная материя, тяготеющая к небытию. Таким образом, иррационалист Шеллинг действительно рисковал оказаться «предвосхищенной карикатурой» материалиста Фейербаха.

§ 4. Философский иррационализм как выражение общего кризиса западно-европейского рационализма

Из всех известных форм и разновидностей иррационализма, шеллингианская была наиболее оригинальной и теоретически содержательной, во многих пунктах остававшейся в тесной связи с диалектической мыслительной традицией. Именно Шеллинг впервые сформулировал те проблемы и разработал те понятия, в русле которых шло последующее развитие иррационализма, снова и снова воспроизводившее шеллингианские антиномии, отмеченные печатью идеалистической диалектики. Форма, в которую философский иррационализм отлился у Шеллинга, во многих отношениях оказалась «классической», по сравнению с нею более поздние разновидности иррационалистического философствования не только кажутся, но и действительно являются чисто эпигонскими, подражательными.

Чертами эпигонства был отмечен уже иррационализм А. Шопенгауэра, хотя он выступил против Гегеля со своим иррационалистическим построением гораздо раньше, чем окончательно откристаллизовалась последняя — антигегелевская — версия шеллингианства (впрочем, существенно важные мотивы, вылившиеся в «заключительную» философию Шеллинга, прозвучали, как мы видим, уже в его работах 1804—1814 гг.) Шопенгауэровская система была целиком сконструирована из материала понятий, разработанных Кантом, Фихте и Шеллингом. Как и для них, для Шопенгауэра характерен перенос центра тяжести с теоретического на практический разум. Однако, в отличие от Фихте и молодого Шеллинга, «бессознательное сознание», действовавшее со-

гласно их представлениям на основании этически-волевого импульса, окончательно трансформируется у Шопенгауэра в понятие иррациональной метафизической Воли — Воли, понятой в качестве онтологической основы универсума. Причем Воля в шопенгауэровской трактовке отличается от ее понимания у Канта и Фихте также и тем, что она уже не имеет этического содержания и выступает, так сказать, «в чистом виде» (в этом пункте, как видим, Шопенгауэр предвосхищает шеллингианскую конструкцию). Теперь Воля получает биологический оттенок и рассматривается как изначальный жизненный импульс; тем самым Шопенгауэр положил начало *биологизации* понятия «Воля». В этой форме шопенгауэровский иррационализм отразил влияние на философское знание биологических наук, к которым нередко апеллировал Шопенгауэр в своей аргументации.

Если у Фихте и молодого Шеллинга «чистая» (бессознательная) деятельность «Я» лежит в основе всякого представления и любого сознательного акта, то в системе Шопенгауэра эта идея преломляется так, что «бессознательная деятельность» Воли выступает как истинная основа всякого интеллектуального акта. Если фихтевское «чистое Я» бессознательно «хочет» только свободы и инициируется этически окрашенным стремлением к ней, то шопенгауэровская Воля «хочет» только «хотеть»; ее «хотение тождественно ее бытию, а бытие в свою очередь оказывается влечением. Здесь, таким образом, становление оказывается основой ставшего, пребывающего — тенденция, которая побудила Ницше, следовавшего в этом пункте за Шопенгауэром, вообще поставить под вопрос категорию Бытия. Отсюда «кратиловский» элемент шопенгауэровского и ницшеанского иррационализма, побуждавший как Шопенгауэра, так и Ницше прибегать к «диалектико-образным» ходам мысли, несмотря на открытую вражду к гегелевской диалектике. Отсюда же на первый взгляд неожиданные «диалектические искания» у последователей Шопенгауэра и Ницше в XX в.

Воля, согласно Шопенгауэру, есть выражение абсолютного мирового единства. Последнее не может быть предметом причинного познания, поэтому к нему неприменимы рациональные методы постижения. Поскольку же задача философии заключается в том, чтобы удовлетворить метафизическую потребность, постольку решаться она должна не на путях применения рациональных методов, а посредством гениальной интуиции, при помощи которой философ «истолковывает» связи опыта, т. е. опять-таки на путях своеобразной герменевтики. В общем Шопенгауэр точно так же «моделировал» философию по образцу («гениального») художественного творчества, как и ранний Шеллинг и романтики; философия сливается у него с поэзией, превращаясь в нечто вроде «интеллектуальной» лирики, романистики и т. д., — тенденция, которая будет подхвачена затем Рихардом Вагнером и Ницше. Речь шла у него не столько о постижении иррациональной основы мира, сколько о «вживании» в ее вожделеющее уст-

ремление и «сотворчество» с ним. «Взгляд на целое опыта», согласно Шопенгауэру, не может быть приобретен работой научного познания, рационального познания вообще; он представляет собой результат гениальной интуиции, к которой способны лишь избранные, художественно одаренные натуры.

В связи с тем что у Шопенгауэра Воля окончательно приобрела имморальный (а точнее, даже антиморальный) характер, произошли существенные метаморфозы в сфере высших ценностей, представленной в рационалистической традиции как *единство* истины, добра и красоты. В качестве глубочайшего основания мира Шопенгауэром было постулировано нечто, *не имеющее никакого отношения* ни к добру, ни к красоте, более того, враждебно противостоящее тому и другому. Что же касается отношения Воли как космического начала к истине, то его можно считать по меньшей мере двусмысленным. С одной стороны, это начало нельзя назвать истинным в традиционно-европейском понимании этого слова: если истина — свет, то оно — тьма; если истина — нечто имеющее смысл, то оно — вполне бессмысленно. Однако, с другой стороны, оно-то и есть единственно истинное начало мира, т. е. единственно *реальная* истина всего существующего — бессмысленная, темная, но... истина.

Истина, таким образом, как бы раздваивалась на истину как соответствие наших знаний реальности, т. е. в конечном счете реальности Воли, с одной стороны, и истину как соответствие идеалу, норме и т. д. (истина как «соответствие предмета своему собственному понятию», как определял ее Гегель) — с другой. Это раздвоение истины соответствовало шопенгауэровскому расколу мира на Волю и представление: «истина» Воли, которая не хочет никакой истины, и истина представления, которое должно быть «адекватным» самому себе. Такое расщепление истины, превращавшейся в двуликого Януса, стало впоследствии одним из важнейших движущих импульсов иррационалистической диалектики.

Если брать традиционное рационалистическое триединство как целое — как некоторое *светлое* царство прекрасной добродетели и добродетельной красоты, освещенное лучами разума, — то становится очевидным, что в рамках миросозерцания Шопенгауэра оно целиком и полностью лишалось своего метафизического фундамента, *онтологического статуса.* Теперь вся эта сфера предстает как существующая только благодаря какому-то совершенно необъяснимому (так и не объясненному самим Шопенгауэром) *попустительству* темного и безобразного, безнравственного и бессмысленного начала — Воли, которая по какой-то странной прихоти в один прекрасный момент отказалась от своего вечного стремления к самой себе и возжелала чего-то, не только отличного от нее, но в корне противоположного ей, — начала светлого и прекрасного.

Царство истины, добра и красоты олицетворяло в шопенгауэровском миросозерцании античный идеал. Не случайно в системе Шопенгауэра оно фигурировало как вполне тождественное

платоновскому царству «вечных Идей». Но как раз тот способ, каким этот мыслитель ввел платоновские идеи в свое теоретическое построение, больше, чем что бы то ни было, свидетельствовал о парадоксальной судьбе античного идеала в иррационализме XIX в. Помещенные Шопенгауэром между *Волей*, с одной стороны, и миром ее «индивидуации», *индивидуальных вещей*, эмпирического бытия — с другой, платоновские *«вечные Идеи»* оказывались чем-то совершенно неорганичным и лишенным достаточного основания. Находясь «в промежутке», в «интермундии» — между миром Воли самой по себе и ее представлением — человеческим миром, подчиненным принципу борьбы за существование, вечной борьбы всех против всех, — эти «Идеи» оказывались в положении богов Эпикура и были столь же бессильными и безвольными.

Это положение предельно двусмысленно и парадоксально: Шопенгауэр одновременно и лишает платоновские идеи их самостоятельного значения, объявляя их «адекватной объективностью Воли», и утверждает их абсолютную самостоятельность и самозаконность, заявляя, что в них — вся полнота истины и красоты мира. Впрочем, последнее заявление не вызывает серьезного отношения к себе, так как сильно отдает *двоемыслием*. Поскольку Воля признается при этом «сущностью в себе», «внутренней сущностью вещей» и т. д., постольку это заявление в лучшем случае может рассматриваться как доброе пожелание, не подкрепленное сколько-нибудь весомыми основаниями. Бесконечное колебание между реальностью Воли и истинностью («чистого») представления, занявшее место отброшенной гегелевской диалектики понятий, характеризует в той или иной мере всю линию философской мысли, отмеченной влиянием Шопенгауэра.

Так или иначе «вечные Идеи», которые у Платона *довлели себе*, неся в себе всю полноту смысла и значения всего сущего, полностью утрачивают свой прежний статус. Единственное, для чего они теперь существуют, так это для того, чтобы стать предметом «незаинтересованного созерцания» особой категории людей — «людей гения», которым каким-то непостижимым образом удалось уклониться от предначертаний всемогущей Воли и взглянуть на мир «безвольным» взглядом. А то, что, по Платону, имело высший закон бытия в самом себе, предстало как существующее лишь милостью Воли, совершившей *элементарную логическую ошибку* и, вместо того чтобы желать *только* самое себя, возжелавшей *также* своей полной противоположности. Поскольку же стороны этой противоположности были разведены по совершенно различным измерениям, «диалектические искания», возникавшие в русле шопенгауэровской традиции, должны были идти главным образом по пути разработки «диалектики различий».

Однако сама эта философия, как иронизирует В. Виндельбанд (говоря, быть может, даже больше, чем он хотел бы сказать в качестве убежденного антидиалектика), в конце концов оказывается подчиненной диалектическому закону. «Таким образом, в

конце шопенгауэровской философии ясно и отчетливо выступает диалектический принцип противоречия, из которого она исторически вышла: неразумная Воля произвела — если бы только знать, как — разумное сознание, назначение которого преодолеть ее» [18, с. 294].

§ 5. Иррационализм как «неоромантическая реакция» против естественно-научного реализма

Стремление построить такую иррационалистическую систему, которая позволила бы разрешить эту проблему, составляет пафос философствования Э. фон Гартмана. Эпигонский характер его системы выражается главным образом в том, что она подчинена не столько целям решения какой бы то ни было реальной проблемы, сколько совершенно формально поставленной задаче «примирить» гегелевский «панлогизм» и шопенгауэровский «паналогизм», иррациональность шеллинговски-шопенгауэровской Воли и рациональность гегелевского Абсолюта, шопенгауэровский пессимизм и лейбницевски-вольфовский оптимизм. Причем это примирение получает в конструкции Гартмана совершенно искусственный и подчас просто-напросто чисто словесный характер.

Уже сама формулировка исходного понятия гартмановской системы — «бессознательный *абсолютный дух,* или бессознательный абсолютный субъект, или субстанциональный носитель бессознательной абсолютной деятельности» [35, с. 19] — выдает желание примирить рационалистическую и иррационалистическую тенденции немецкой идеалистической философии как основное устремление Э. Гартмана. Первоначально «бессознательный абсолютный дух» — и здесь делается акцент на иррационалистическом смысле этого двусмысленного понятия — раскрывается как некоторая неразумная «воля к жизни». И именно эта «неразумность», так сказать, «вводит во грех» «бессознательный абсолютный дух» — заставляет его сделать ложный и ошибочный шаг: он обнаруживает себя в качестве жизни и действительности.

Но как только этот ошибочный шаг уже сделан и вернуться к прежнему состоянию нельзя, просыпается сознание ложности этого акта, а значит, и просыпается разум: ведь без разума невозможно осознать этот шаг как неистинный. И вот с этого момента жизненный процесс получает уже разумное содержание: разум, пробудившийся в сознании ложности первоначального акта, совершенного «неразумной Волей», направляет весь последующий жизненный процесс таким образом, чтобы исправить допущенную роковую ошибку — привести в конечном счете к упразднению акта возникновения мира, к искуплению «греха», совершенного «неразумной волей».

«Логика, — пишет Э. Гартман, — приводит процесс самым мудрым путем к наибольшему развитию сознания: когда эта цель будет достигнута, сознания будет достаточно для того, чтобы всю совокупность действительных хотений превратить в ничто, а вме-

сте с этим прекратится *процесс и исчезнет мир*» [22, с. 66]. Достигнута цель и самого философа: разум «выведен» именно из самого «неразумия» как всемирно-историческое «раскаяние» по поводу этого «недоразумения». Э. Гартман таким образом заставляет весь универсум играть ту роль, которую сам автор «философии бессознательного» играл в «философии жизни»: роль *кающегося иррационалиста.*

Несмотря на то что в общем построении гартмановской системы выражена тенденция к «примирению» рационализма и иррационализма, это ни в коей мере не означает отказа от последнего или какого бы то ни было отступления от него. Это обстоятельство становится совершенно очевидным при рассмотрении тех понятий, в которых сформулирована иррационалистическая тенденция внутри гартмановского построения. Более того, это рассмотрение показывает, что, по сути дела, Э. Гартман хотел «примирения» в форме «аннексии» рационализма иррационализмом. Организовав внутри своей системы «игру» рационалистических и иррационалистических моментов, Э. Гартман явно «подыгрывал» иррационалистической стороне.

Понятие «воля к жизни» — основное понятие гартмановской философии — получает черты, роднящие его с «жизненной силой», «энтелехией» и пр. В этом смысле гартмановский иррационализм нельзя рассматривать только как реакцию, скажем, на гегелевскую форму рационализма. Гартмановская реакция осложняется стремлением дать иррационалистическое истолкование тем проблемам, которые поставило перед философской мыслью дарвиновское учение [6].

В то же время, в гартмановских рассуждениях особенно явственно ощущается постоянная полемика с материалистическими тенденциями в современной ему психологии. (В свою очередь именно благодаря посредничеству Гартмана в психологию проникло иррационалистически истолкованное понятие бессознательного). «Если сознанию как таковому, — писал Гартман, — отказать в активности, то не останется никаких средств, чтобы избегнуть материализма иначе как *признав абсолютно бессознательную психическую деятельность.* Современная психология, которая не признает последней и, однако, более не может или не хочет прямо сохранить активность сознания, тем самым неизбежно впадает в материализм..» [21, с. 13]. Как видим, иррационалистический постулат вводится в психологию (да и в сферу исследования идеального измерения человеческого существования вообще) как замена диалектической идеи активности сознания.

Под «абсолютно бессознательной психической деятельностью» Э. Гартман понимает такую деятельность, которая на основе «физиологического бессознательного» с помощью «творческого синтеза» создает «явление сознания». Причем эту «бессознательную пси-

---

[6] «...Философия Гартмана... несет на себе печать неоромантической реакции против реализма естествознания» [27, с. 466].

хическую деятельность» Гартман решительно противополагает сознательной психической деятельности — «психическим явлениям в сознаниях всех ступеней индивидуальности»: «тогда как последние пассивны, восприимчивы, изобразительны, чувственны, абстрактны и дискурсивны, первая только и мыслится активной, продуктивной. образующей, сверхчувственной, конкретной и нечувственно интуитивной» [там же, с. 16]. Задача, следовательно, заключается в том, чтобы вместо сознательной активности самого человека утвердить активность бессознательную и именно этим независимую от ее носителя.

И, разумеется, по этой причине «абсолютно бессознательную психическую деятельность» совершенно невозможно усмотреть в самом сознании. Ведь она открывается лишь за порогом сознания и понятие о ней можно получить, «только постигая за сознанием его бессознательную причину, которая в качестве просто материального события была бы подсознательной, в качестве же психической интеллектуальной функции — сверхсознательна, т. е. [является] превосходящей сознание в производительности» [там же].

Поскольку Э. Гартман упоминает о «материальном событии», характеризуя его как «подсознательное», и говорит о том, что «явление сознания» создается на основе «физиологически бессознательного», может возникнуть подозрение, что он считает «абсолютно бессознательную психическую деятельность» производной от материальной действительности. Но такой вывод был бы неверен, ибо саму материю Гартман наделяет психическими свойствами: «Я постоянно оспаривал признание мертвого лишенным сознания, приписывал ощущение растениям и даже для атомов оставлял сознание открытым...» [там же, с. 21]. А там, где есть сознание, эта интеллектуальная функция, так сказать, второго сорта [7], там тем более наличествует «бессознательная психическая деятельность» как подлинная основа сознательной психической деятельности [8].

Но это значит, что «бессознательная психическая деятельность» фактически пронизывает собой весь универсум и тем самым оказывается тождественной «метафизически бессознательному» — «бессознательному абсолютному духу». И, таким образом, «бессознательному приписывается единство» [35, с. 561]: «Нет различных индивидов, а *все бессознательное является одним-единственным индивидуумом без каких бы то ни было индивидуумов, находящихся рядом с ним и соподчиненных ему.* Ему подчинены и в нем содержатся все индивидуумы, обнаруживающиеся в явле-

[7] Любопытна эта — итоговая по отношению ко всему предшествующему иррационалистическому движению — «переоценка ценностей», при которой интеллектуальные душевно-духовные функции рассматривают как второстепенные по сравнению с неинтеллектуальными. Таким образом, буквально переворачивается иерархия ценностей, утвердившаяся со времени Платона и Аристотеля.

[8] Нетрудно заметить в данной связи, сколь многим обязана «метапсихология» Фрейда гартмановским ходам мысли, буквально «носившимся в воздухе» в период, когда закладывались основы миросозерцания будущего создателя психоанализа.

нии. Это всеобъемлющий индивидуум, абсолют» [там же]. Впрочем, дело не только в этом растворении всякой, в том числе и человеческой, индивидуальности в бессознательном. Суть также в том, что Гартман, как верно констатирует Г. Геффдинг, «превращает бессознательное в мифологическое существо, в демона, который везде врывается в естественную связь, который управляет атомами, толкает молекулы мозга, приспосабливает отношения» [27, с. 468].

В целом эволюция «бессознательного», в процессе которой происходит осознание злополучности созданного им мира, предстает у Гартмана как прогрессивное освобождение бога, страждущего от развития «строптивого» элемента (воли), заключенного в его же собственной «темной» основе. Отсюда выводится Гартманом и высший этический принцип, базирующийся не на любви к человеку, а на сострадании к богу — потребности освободить страждущий (от неразумия бессознательной «воли к жизни») мировой принцип. С этой точки зрения разум оценивается в конце концов выше, чем неразумная воля, но только потому, что с его помощью открывается возможность «покончить» счеты с жизнью «вообще», «как таковой».

§ 6. Иррационализм как гипертрофия романтического индивидуализма и субъективизма

а) **Особенности киркегоровского иррационализма.** Э. Гартман замыкает ту ветвь иррационализма, которая *прямо* и *непосредственно* имела дело с проблематикой немецкого классического идеализма, в особенности гегелевского. В последующем реакция на гегелевскую форму рационализма все более опосредуется новыми влияниями, новыми импульсами, идущими от естествознания и исторических наук, причем *постепенно* перерастает в реакцию на диалектический материализм. Но было бы неправильным считать, что это — единственная ветвь иррационализма, прямо и непосредственно связанная с проблематикой немецкого классического идеализма. Наряду с нею имело место и другое ответвление иррационализма, которое также находилось в *непосредственном* полемическом отношении к проблематике немецкой идеалистической философии.

В общем особенность иррационалистической линии Шеллинга, Шопенгауэра, Э. Гартмана составляет своеобразный «объективизм», «вне-» и сверхличностная ориентация. Особенностью же другой линии является, как раз наоборот, гипертрофированный субъективизм и сугубо «личностная» устремленность. Эта линия представлена, с одной стороны, С. Киркегором с его абсолютизированной *Innerlichkeit*; а с другой — Ф. Ницше с его гипериндивидуализмом. С. Киркегор подверг критике немецкий рационализм с позиций далеко идущего субъективизма, во многом напоминающего субъективизм Фихте и юного Шеллинга. Однако та же самая идея невыводимой из разума «данности», «фактичности», по-

служившая отправным пунктом для иррационалистических выводов у позднего Шеллинга, Шопенгауэра и Гартмана, стала исходным моментом и для киркегоровского иррационализма, правда в специфической форме утверждения о нерационализируемой «единственности» индивида.

Одним из важнейших импульсов киркегоровского мышления, сохранившим впоследствии значение его, так сказать, «подтекста», была непрекращающаяся — то скрытая, то явная — полемика с Гегелем. И сам Киркегор совершенно отчетливо понимал свои воззрения как реакцию на гегелевские и считал свою философию «противовесом» гегелевской, ее своеобразным «коррективом». В качестве такого «корректива» Киркегор противопоставлял гегелевской «количественной», как он выражался, диалектике свою *«качественную»* диалектику — *диалектику существования,* т. е. переживания и изживания индивидом своей единственности и неповторимости.

Характеристики «качественный» и «количественный» употребляются Киркегором в совершенно особом смысле. «Количественный» (и в том числе диалектический) метод — это метод исследования (-выведения), *исходя из количественных, т. е. исчисляемых, шире — логически выразимых объективных посылок.* Что же касается «качественного» метода, то он имеет дело исключительно с предпосылками, принципиально «неисчисляемыми», нерационализируемыми и, следовательно, принципиально необъективируемыми. «Чистому количеству» математического (и логического вообще) мышления, стало быть, противопоставляется «чистое качество», причем последнее настолько «чисто», что оно принципиально невыразимо объективными средствами и в этом смысле «абсолютно субъективно».

Что же это за «качество»? Это качество, которое открывается каждому индивиду в его интимнейшем переживании своей единственности, своего бытия — качество самого этого интимнейшего переживания. Образцом такого переживания Киркегор считает «страх», который и есть страх индивидуального существования перед небытием, постоянной возможностью «не быть». В качестве переживания страх дан индивиду только «внутренне», «интимно» и в этом смысле представляет его необъективируемое достояние: мой страх никто за меня пережить не сможет, и даже если мне удастся заставить кого-нибудь пережить нечто подобное моему страху, то это будет уже не мое, а его переживание.

Этот «страх», превращенный в некоторое метафизическое понятие, понятый как откровение небытия в бытии, и становится одной из основных категорий «качественной» диалектики. «Страх» выступает как изначальная характеристика человеческого бытия в противоположность небытию: он оказывается интимнейшим выражением *свободы* человека перед лицом гамлетовского вопроса: «быть или не быть?». Экспликация всех возможностей, таящихся в ситуации человека, находящегося перед лицом постоянной возможности небытия, данной ему в «страхе и трепете», и составляет

содержание качественной, т. е. экзистенциальной (в противоположность «эссенциальной» логически-понятийной) диалектики Киркегора. Таким образом, качественная диалектика предстает как «метод» раскрытия трагедии человеческого существования, превращающий диалектические противоречия в экзистенциальные, а саму философию — в род «интеллектуальной романтики», — причина, в силу которой Киркегора-мыслителя невозможно отличить от Киркегора-художника.

С помощью «экзистенц-диалектики» Киркегор пытается переосмыслить ряд важнейших понятий немецкого идеализма, дать иное решение сформулированных в нем проблем. И важнейшим понятием, истолкование которого послужило отправным пунктом в процессе кристаллизации киркегоровского экзистенциализма, явилось понятие *иронии,* резюмирующее суть «качественной диалектики».

Как свидетельствует уже диссертация Киркегора, посвященная специальному рассмотрению этого понятия, его первоначальные формулировки сложились у датского мыслителя под влиянием немецких романтиков. И пожалуй, это обстоятельство и определило общую позицию Киркегора по отношению к Гегелю — позицию, которая в основном и главном не изменилась и впоследствии. Романтики, против «иронической субъективности» которых выступил Гегель, привлекли Киркегора не столько «отрицательным», сколько «положительным» содержанием, вкладываемым ими в понятие иронии: «ироническая субъективность» романтиков позволяла, как полагал Киркегор, открыть в чувстве «внутреннюю бесконечность». В способности романтиков обнаружить в «интимном», «внутреннем», «субъективном», «неповторимо-индивидуальном» *бесконечное,* причем такое бесконечное, которое *не объективируется,* а остается субъективно данным, Киркегор усматривает их главную заслугу. В союзе с ними он выступает против гегелевского понимания иронии, и прежде всего против оценки Гегелем роли и значения «сократической иронии».

Гегель расценивал эту иронию как «морализирующую субъективность». Ее значение он усматривал в том, что она, выполняя определенную отрицательную и разрушительную работу, в то же время приводила к пониманию «всеобщего» (иначе говоря, «объективного духа»), взятого не только в качестве *формы* «сознательной образованности», но и в качестве существенного, «субстанциального», содержания человеческой нравственности. Иными словами, «морализирующая субъективность» приводила в итоге к выводу о том, что «истина» не в ней, не в ее негативной «партикулярности», а в «субстанциальной» нравственности, носителем кокоторой является не отдельный (хотя и гениальный) «морализующий» субъект, но «всеобщее», «объективный дух» — человеческий коллектив, общество, человечество в целом. Так вот, именно эту гегелевскую концепцию Киркегор и считает неверной, запутывающей саму суть сократической иронии.

Датский мыслитель не приемлет гегелевское стремление объ-

яснять индивида со всеми его психологическими, эстетическими, этическими и прочими переживаниями, отправляясь от общественного целого как носителя «субстанции» индивида. По Киркегору, это означало бы подчинение *свободы* индивида «инстанции существующего», отделение свободы от ее «истинной глубины», и тем самым отрицание самой основы подлинной нравственности, ибо она предполагает *абсолютную свободу индивидуального выбора.* В противоположность Гегелю он усматривает суть «сократической иронии» в том, что Сократ знает о боге как о *необосновываемой основе* нашего бытия и о нашей *неотъемлемой принадлежности к нему,* которая пронизывает всю нашу экзистенцию. Причем достоверность достигнутого с помощью «сократической иронии» знания бога как основы человеческого бытия и чувства причастности к божественному бытию не может быть представлена *ни в каком объективном познании.* И это означает в данном случае, что субъективность, открывающаяся в «сократической иронии», отделяется от наличного бытия, становится абсолютно самостоятельной по отношению к миру, ибо она обладает внутренне присущим ей свойством непосредственного — независимого от всякого «внешнего» бытия и от всякой «объективности» — общения с богом, божественным бытием.

Если освободить это рассуждение от специфики религиозной терминологии и перевести на философский язык, то оно окажется очень похожим на некоторые из приведенных выше рассуждений Шеллинга. Только здесь сильнее акцентируется иррациональный характер постижения бога (у Шеллинга — Абсолюта). Бог у Киркегора постигается путем принципиально необъективируемого и, стало быть, невыразимого рационально «экзистенциального» переживания; он выступает как необъективируемая и непосредственно данная в переживании верующего сознания основа этого переживания.

Отправляясь от этих предпосылок, Киркегор бросает вызов рационализму вообще и прежде всего гегелевскому рационализму. Он утверждает, что гегелевский разум не открывает возможности освободиться от власти истории над отдельной личностью, наоборот, апелляция к нему лишь способствовала усилению этой власти, грозя окончательно уничтожить и саму личность как прибежище этой свободы. Как раз последовательно проведенная гегелевская рационалистическая «рефлексия» убедительно свидетельствует, по Киркегору, о том, что с ее помощью мы не сможем стать господами нашего «жизненного движения», напротив, именно теперь мы оказываемся особенно подверженными порабощающим нас заблуждениям. Отсюда он делает заключение, что отныне уже недостаточно возвратиться к нашему «критическому и научному разуму»: теперь человек должен «возвратиться в себя» вплоть до последней границы, на которой (в противоположность философскому самосознанию) становится видимой «изначальная человеческая ситуация». Киркегор требует, чтобы человек снова научился (опять-таки в противоположность философ-

скому самосознанию) проводить «религиозное различие» истинного и неистинного в человеческом существовании, разоблачая его «мнимую объективность» и делая его видимым именно как *акт свободы.*

Как видим, то, что Шеллинг и Гартман выявили, обсуждая проблему бога, понятого как Абсолют, Киркегор переносит на переживание человеком своего *отношения* к богу, которое оказывается одновременно переживанием человеком своего собственного бытия, взятого во всей его хрупкости и конечности, т. е. глубоко экзистенциальным переживанием. Речь идет о переживании, в рамках которого возможно лишь «или-или»: или метафизический страх перед перспективой (и неизбежностью) *небытия* уникального и неповторимого индивида, или *бог,* обретенный «на дне» этого страха, но спасающий от него. Причем обретение бога оказывается одновременно и актом абсолютно свободного выбора, и результатом благодати. Выбирая бога, человек выбирает вечное бытие, спасая тем самым и свое собственное бытие, висящее на волоске над пропастью небытия. Ибо к богу, который понимается *как бытие, а не разум* (а именно так понимает его Киркегор), можно прийти только от бытия (и через бытие) человека, но никак не путем человеческого разума, который представляется датскому мыслителю-иррационалисту чистым небытием, т. е. коренным отрицанием бытия как такового.

б) **Своеобразие диалектики С. Киркегора.** Киркегора считают основоположником экзистенциализма. Может быть, это не вполне точно: сам Киркегор именовал свои взгляды как «христианскую психологию», «экспериментальную психологию», даже «диалектическую лирику», а основной его философский труд — «Заключительное ненаучное послесловие к Философским крохам» — получил подзаголовок: «Мимико-патетико-диалектическая композиция». Но как бы то ни было, Киркегор объективно выступает инициатором экзистенциального мышления, т. е. мышления, обращенного принципиально к индивиду с его напряженной и противоречивой внутренней жизнью и за пределы этого индивида не выходящего. Не «философия», но «философствование» — так можно было бы определить специфику киркегоровского мышления. Но в том-то и дело, что в XX в. это не мешает считать человека философом.

Что же до *диалектики,* то роль Киркегора как основателя экзистенциальной диалектики очевидна. Правда, его постоянно рассматривают как антипода Гегеля. Но и здесь необходимо уточнение. Датский мыслитель ожесточенно воюет против *системы* философии Гегеля и умело подмечает черты гегелевской диалектики, затронутые и искаженные этой системой. И он не видит у Гегеля иной диалектики, кроме логической диалектики «чистого мышления», которую вслед за Тренделенбургом отвергает как чистую фикцию. Главный недостаток ее он видит в принципе *примирения* противоположностей в высшем синтезе: действительная, экзистенциальная диалектика есть, наоборот, *выбор* между про-

тивоположными возможностями, т. е. исключение одной из них.

Такая установка сама по себе не содержит еще ничего диалектического. Она превращается в диалектическую тогда, когда противоположности превращаются из внешних и безразличных для субъекта в его собственные внутренние возможности, отказ от реализации одной из которых радикально преобразует саму личность, ее жизнь, ее существование в себе («экзистенцию»). Тогда выбор превращается в *борение,* трагическое, а иной раз и катастрофическое столкновение противоположных мотивов, жизненных установок, образов жизни конкретного, живого, «экзистирующего» человека, а не абстрактного мудреца. Отсюда рождается диалектика «стадий на жизненном пути».

Внешняя структура учения С. Киркегора о стадиях развития личности совпадает с общей структурой гегелевской триады: эстетическая, этическая и религиозная. Однако содержание и взаимоотношения этих стадий совершенно различны. Киркегор видит в «эстетике» прежде всего «непосредственного» человека, который «не имеет ничего диалектического в себе, но только вне себя»; он изменяет внешний мир, оставаясь, однако, неизменным. А значит, в нем нет и противоречия. «Противоречие приходит извне и есть несчастье. Если же оно извне не приходит, то непосредственное остается в неведении относительно того, что противоречие вообще существует» [144, с. 387—388]. «Непосредственный» человек стремится удовлетворить свои многообразные желания и уверен, что мир с готовностью предоставит для этого все необходимое. Но жизненный опыт вскоре убеждает его, что от внешнего мира следует ожидать и всякого рода препятствий. Отсюда и возникает противоречие между «непосредственным» человеком, «эстетиком» (чувствующим!), и миром.

Это та самая ситуация, которую Гегель описал в «Феноменологии духа» как отношение удовольствия и необходимости. Опыт сознания, испытывающего удовольствие, заключается в том, что оно утвердило себя и «открылось себе самому в качестве предметного самосознания». Но, с другой стороны, «оно сняло *себя самое»,* и в этом опыте «достигнутая действительность его единичности видит, что она уничтожается негативной *сущностью,* которая, будучи лишена действительности и содержания, противостоит указанной действительности» [24, т. IV, с. 194]. «Негативная сущность», о которой говорит Гегель, и есть внешняя или абстрактная необходимость, поскольку же сознание не знает, что она должна стать его собственной необходимостью, оно вступает с нею в противоречие. Поэтому противоречивой оказывается вся деятельность индивида: «последствия его действия для него не есть сами его действия; то, что с ним случается, не есть для него опыт того, что он есть в себе... *Абстрактная необходимость* имеет значение (*gilt*), следовательно, только в качестве лишь негативной, непостигнутой в понятии *мощи всеобщности,* о которую разбивается индивидуальность» [там же, с. 196. Перевод уточнен].

Гегель, таким образом, ведет речь о превращении внешнего

противоречия во внутреннее, об опосредовании взаимоотношения индивидуальности с внешним миром. Индивидуальность, противопоставленная миру, обнаруживает, что самые ее превосходные намерения сталкиваются с намерениями других людей, «сами сердца людей противятся его превосходным намерениям и отвращаются от них», и перед нами уже не «мертвая» действительность и не абстрактная необходимость, а «необходимость, в которую всеобщая индивидуальность вдохнула жизнь» [там же, с. 199]. Итогом этого столкновения индивида с *живым* и индивидуализированным миром вне его оказывается внутреннее противоречие самого индивида, так что его сознание «в самом себе противоречиво и потрясено до самой глубины» [там же]. Это противоречие и глубинное потрясение личности ведут к «безумию самомнения». И тут следует изумительно точное описание того «бунта» против общества, церкви и самого себя, который составлял содержание жизни самого Киркегора... Правда, в гегелевском описании фигурируют «фанатические жрецы» и «развратные деспоты», ответственные за извращение «общего порядка», у Киркегора же их место занимают «массы», а о «жрецах» он говорит как о правительственных чиновниках от религии, извративших христианство проповедью религиозного лицемерия и формальной обрядности.

Дальнейшее движение индивидуальности в отношении ко всеобщему Гегель рассматривал как переход к *добродетели.* Индивидуальность сама по себе, в противоположность всеобщему, — «принцип разрушения». Лишь добродетель сообщает всеобщему его «подлинную действительность путем снятия индивидуальности, принципа извращения; цель добродетели в том, чтобы этим путем вывернуть обратно извращенный ход вещей и восстановить его истинную сущность» [там же, с. 209], т. е. *примириться* с всеобщим... По Киркегору, такого примирения быть не может: если эстетик знает противоречие только как противоречие с внешним миром, несущим ему несчастье, то этик впервые осознает противоречие внутри себя самого, *страдание.*

Тем самым этик — уже *другой* человек, не гегелевское «свое другое», но просто «другое». Этический индивид *выбрал* «всеобщее», признав внешнее, мир, по существу общество, за нечто разумное и целесообразное: «Этическое воззрение... соответствует действительности и выясняет общую связь и смысл последней» [40, с. 366]. Этический (нравственный) индивид «отрешается от своей индивидуальности, чтобы стать общим. Едва же индивид захочет проявить свою единичность индивидуальности в отношении общего, как впадает в грех, и только признав это, может снова примириться с общим» [145, с. 49]. Иначе говоря, если, по Гегелю, добродетельный человек (так сказать, «воплощенная добродетель») есть все же *индивид,* осознавший и принявший всеобщее, то, по Киркегору, — это человек, отрешившийся от индивидуальности. Поэтому так убог, пошл, скучен «асессор Вильгельм», от лица которого излагается в «Или-или» диалектика этической стадии. Ее противоречия сводятся, однако, к тому, что принадлеж-

ность к «всеобщему», к человечеству означает одновременно принадлежность к греховности человечества и тщетную в конечном счете борьбу с этой греховностью. «Выражением же этой борьбы... является раскаяние. Раскаиваясь, человек... доходит до первоисточника, до самого бога, и тут-то обретает и самого себя» [40, с. 296].

Как видим, переход к религиозному от нравственного оказывается достаточно искусственным, поскольку он обусловлен признанием догмы о «первородном грехе» и универсальной греховности человека. Он понятен, однако, исторически. В начале XIX в. в Германии, а тем более в провинциальной Дании, связь этики с религией представлялась вполне естественной, и моральные категории добра и зла неизбежно ставились в связь с религиозными понятиями греха, раскаяния (покаяния) и т. д. Не забудем и о том, с какой легкостью немецкие романтики, эти выразители парадигмы «эстетической» личности, переходят к религии, обращаясь в католичество...

Если мы попытаемся представить переход от этического к религиозному «по Гегелю», то перед нами будет разрешение противоречия эстетического и этического, т. е. чувственного и нравственного, в новом, более высоком и синтетическом образе: царство духа, в котором «индивидуум имеет в себе бесконечную ценность, *знает себя как абсолютную свободу,* обладает в себе *величайшей прочностью* и в то же время *отказывается* от этой прочности и обретает самого себя в другом: любовь примиряет все, даже абсолютную противоположность» [25, т. 2, с. 297]. «По Киркегору», наоборот, религиозное — это глубочайший парадокс. Иллюстрируя религиозность образом «рыцаря веры» — Авраама и его жертвоприношения (Быт. XXII), датский мыслитель пишет: «Мое намерение состоит в том, чтобы из рассказа об Аврааме вывести в форме проблемы диалектическое, которое там заложено, с тем, чтобы увидеть, какой чудовищный парадокс представляет собою вера, парадокс, состоящий в том, что убийство может превратиться в священное и богоугодное деяние, парадокс... преодолеть который не может никакая мысль, поскольку вера начинается как раз там, где прекращается мышление» [145, с. 49].

Проще всего, конечно, было бы сказать, что здесь не более чем рецидив тертуллианова «верую, ибо это абсурдно». Но ведь мы знаем, что это достаточно жизненная ситуация. А реальная ситуация требует объяснения, и объявить ее просто абсурдной, неразумной, аморальной и преступной — значит оставить необъясненной. «Ситуация Авраама» объясняется социальными и социально-психологическими обстоятельствами: это типичный случай религиозного отчуждения и *ложного* сознания. Источник религиозной ситуации «жертвы» лежит не в человеке и его «экзистенции». Она должна быть понята именно как ситуация *человека в обществе* на определенном этапе его развития, рассмотренная в ее индивидуальном преломлении и глубоком жизненном значении для индивида, причем ситуация не обязательно религиозная. Это в общем и целом социальная ситуация *бессилия* человека перед

«богом», т. е. перед другим человеком, ибо «не боги и не природа, а только сам человек может быть этой чуждой силой, властвующей над человеком» [1, т. 42, с. 96]. И в то же время это ситуация внутреннего противоречия между собственным жизненным интересом и внешним поведением, превратившимся в личную обязанность.

Герой Киркегора — «рыцарь веры», Авраам. Но есть и другой герой — Прометей, «самый благородный святой и мученик в философском календаре» (К. Маркс). Его выбор был вряд ли легче, чем выбор Авраама, который к тому же имел заверение Яхве, что он сделает Авраама «отцом множества народов» и именно с Исааком, принесения в жертву которого он потребовал, «поставит завет» (Быт. XVII, 4—5, 21). «Ситуация Прометея», приносящего в жертву себя самого во имя людей, столь же, если не более, полна трагизма, как и «ситуация Авраама». Вот почему раскрытие и исследование Киркегором «диалектики Авраама» — при всей объективной ложности ее *содержания* — открывает путь к диалектике внутренне-личного содержания трагического, того неразрешимого общественно-исторического конфликта, который развертывается в процессе свободного действия человека и сопровождается страданием и даже гибелью индивида. Человек, индивид, личность — реальная сторона в этом конфликте, и всестороннее исследование этой стороны нельзя считать завершенным.

Мы не случайно остановились на диалектической установке Киркегора: его экзистенциальная диалектика явилась прообразом всей экзистенциальной и экзистенциалистской диалектики, которая лишь в XX в. стала философски и социально актуальной. Это *идеалистическая* диалектика, предметом рассмотрения которой оказывается противопоставленная объективной действительности и этим противопоставлением детерминированная личность («субъективность», «экзистенция»). Конечно, ее внутренняя противоречивость восходит к противоречиям общественных отношений антагонистического общества. Но этот особый «объект» обладает и собственной внутренней диалектикой, несводимой к диалектике индивида и общества, с одной стороны, и к диалектике самой общественной жизни — с другой. Это, далее, *иррационалистическая* диалектика, причем рассматриваемое в ней неразрешимое и трагическое, безвыходное и абсурдное противоречие (киркегоров *парадокс*) просто изъято из сферы рационального. В системе научной диалектики его можно понять как предельный случай, отвечающий некоторым реальным ситуациям и потому требующий конкретного исследования.

§ 7. Иррационализм как форма превращения философии в интеллектуальную романистику

Другим представителем субъективистской версии иррационализма в XIX в. был Фридрих Ницше, которого радикально отличает от Киркегора воинствующий атеизм, принявший ха-

рактер откровенного богоборчества и «философского аморализма». В каком-то отношении можно сказать, что Ницше обязан своим (правда, несколько запоздалым) влиянием на европейскую философскую — в том числе и диалектически ориентированную — мысль не столько даже содержанием своих идей (в которых очень много было от Шопенгауэра), сколько их формой, оригинальностью разработки и парадоксальностью передачи: стилем и манерой философствования. Можно сказать, что у него произошло полное слияние художественного и философского способов мышления, по направлению к которому упорно двигалась иррационалистическая мысль XIX в. с ее ориентацией на *эстетические* способы постижения реальности.

Ницше — и это сближает его с Киркегором — нашел, наконец, форму, адекватную той трансформации содержания философского знания, которую произвели Шеллинг, Шопенгауэр и Гартман. Разложив научно-теоретическое мышление *по содержанию*, они (особенно Шеллинг и Гартман) продолжали сохранять в способе изложения своих воззрений старую, апеллирующую к разуму («рацио») как к последнему авторитету, форму *системы* понятий и категорий. Между тем в такой форме фактически уже *не было никакой необходимости,* ибо вера в этот авторитет подрывалась изнутри каждой из этих систем их собственными иррационалистическими постулатами. Более того, такая форма начала стеснять авторов иррационалистических построений своей строгостью, понятийно-логической организацией: апеллировавшее к логике здание системы возвышалось немым упреком над тем, что творилось внутри этого здания, под сенью его готически строгих сводов.

Ницше, обладавший гениальным эстетическим чутьем, осознавал это не столько теоретически, сколько «интуитивно»: если философ взывает к иррациональной стихии, а не к разуму как к последнему основанию и последнему авторитету, он не имеет права излагать свои идеи в строго разработанной логической форме. Если он верит в иррациональное начало человека и содержание его философствования говорит об этом, то и в форме изложения своих идей он должен взывать именно к этому началу [9].

---

[9] Об этом выразительнее всего свидетельствует следующая характеристика «совершенной книги» в одном из планов-набросков к «Воле к власти»:

«*Совершенная книга.* Имеет в виду:

1. Форма, стиль. — *Идеальный монолог.* Все, имеющее «ученый» характер, скрыто в глубине. — Все оттенки глубокой страсти, заботы, а также слабостей, смягчений; *солнечные* места, — короткое счастье, возвышенная веселость. Преодоление стремленья доказать; абсолютно *лично.* Никакого «я»... Род мемуаров; наиболее абстрактные вещи — в самой живой и жизненной, полной крови, форме. — Вся история, как лично *пережитая,* результат *личных страданий* (только так все будет *правдой*). — Как бы беседа духов; вызов, заклинание мертвых. — ...Не описание; «все проблемы переведены на язык чувства», вплоть до страсти.

2. Коллекция *выразительных* слов. Предпочтение отдавать словам военным. Слова, *замещающие* философские термины: по возможности немецкие и отчеканенные в формулу. — Изобразить все *состояния наиболее духовных людей*;

Это было фактическим признанием того, что в иррационалистических построениях философия перестает быть наукой, строгой теорией, а становится «любовью к мудрости», «любомудрием» вообще. Поскольку иррационализм не считает человеческий разум способным к истинному воспроизведению действительности, он старается по возможности освободиться от рационального способа изложения своих идей: философ даже и в форме изложения должен демонстрировать тот — «иррациональный» — способ, которым он «уловил», «почувствовал», «создал» истину. Недаром большинство философских работ Ницше можно принять за что угодно, только не за научное изложение результатов определенного исследования, определенного рассуждения, определенной дедукции. Это была подлинная «эмансипация» иррационализма: он окончательно обрел, наконец, *свой собственный язык* — язык эмоций и пророчества, образов и иносказаний, символов и аллегорий и т. д. и т. п.

В зачаточной форме все это уже встречалось у первых философских представителей романтизма, но в их эпоху иррационализм еще не успел подорвать доверие к понятийному мышлению, не мог создать себе широкую аудиторию. Не сразу обрели такую аудиторию и произведения Ницше. Но к концу XIX в. она уже была налицо сперва в Германии, затем во всей Европе. Вместе с разложением философской формы в ницшеанстве происходит дальнейшее разложение философии по содержанию: «эмансипируясь» от определенных философских понятий и категорий, иррационализм вместе с тем утрачивает интерес к целому ряду логико-гносеологических проблем, издавна составляющих специфическое содержание философии. Философия хочет быть «мудростью», не связанной ни с какой традицией, черпающей свои проблемы и свое содержание «непосредственно из жизни», она желает быть «непосредственным выражением жизни» — *«философией жизни»*.

Однако пример философии Ницше убедительно свидетельствует о том, что «философии жизни» не удалось окончательно «эмансипироваться» от определенной философской традиции. Презрение к строгости рационального мышления, отсутствие серьезного отношения к философским понятиям и категориям привели не к «преодолению» философской культуры, а к ее «обмелению». Общая философская культура мышления Ницше (вопреки попыткам Хайдеггера доказать его «аристотелевскую строгость») ока-

---

так, чтобы охватить их ряд во всем произведении (состояния законодателя, искусителя, человека, принужденного к жертвоприношению, колеблющегося, великой ответственности, страдания от непознаваемости, страдания от необходимости казаться не тем, что ты есть, страдание от необходимости причинять другому боль, сладострастие разрушения (обратим внимание на то, насколько все эти сюжеты близки киркегеровским. — *Ю. Д.*).

3. Построить все произведение с расчетом на конечную катастрофу...» [52, с. XXXI—XXXII]. «Каждая книга есть завоевание, схватка — *tempo lento*, до самого конца драматическая поза, наконец, *катастрофа* и внезапное *искупление*» [там же, с. XXI].

залась на значительно более низком уровне, чем философская культура представителей классического немецкого идеализма. Произошло очевидное (психологистское) «измельчание» философского содержания и философской проблематики (отразившее, кстати, общее «омассовление» философской культуры, произошедшее в связи с приходом в нее тех самых «многих, слишком многих», которых так третировал Ницше). Однако сама эта проблематика не исчезла, и она с принудительной необходимостью навязывала Ницше определенное направление философствования, в общем-то так и не вышедшего из русла, проторенного предшествовавшей философской традицией.

«Аполлоновское» и «дионисовское» начала, положенные Ф. Ницше в основание его раннего философского построения, изложенного в «Рождении трагедии из духа музыки», оказались на поверку переведенными на язык мифологических образов и преломленными сквозь призму шопенгауэровского мировоззрения традиционными понятиями немецкого идеализма. Речь шла о принципе индивидуации (*principium individuationis*), с одной стороны, и принципе всеобщности, истолкованном, однако, как неразличенная (и неразличимая) в себе всеобщность (хаос) — с другой. При этом все свои предпочтения молодой Ницше отдавал второму началу, понятому им по аналогии с шопенгауэровской «Волей». Первое же начало рассматривалось им по аналогии с тем, как у Шопенгауэра трактовались платоновские идеи, принципы формы, оформленности вообще. Вместе с В. Виндельбандом можно сказать также, что это «противоположность между волюнтаризмом и интеллектуализмом, между шопенгауэровской Волей и гегелевской Идеей» [18, с. 376]. Хотя «эстетизация» этих понятий дала Ницше многих поклонников среди нефилософской публики, однако он значительно проиграл в теоретическом решении проблем, осмысляемых в этих категориях.

Разложение философской формы выразилось и в сознательном отказе Ницше от традиционного для классического немецкого идеализма стремления к монизму, да и от всякой последовательности вообще. Ницше даже не задается вопросом о том, как скоординировать логически «дионисовское» начало с противостоящим ему «аполлоновским». Их отношение можно было бы охарактеризовать опять-таки совершенно лишенным философской точности и определенности словом «вражда», а вернее — «вражда — дружба», «любовь — ненависть» и т. п.[10].

Желая «эмансипироваться» от традиционной философской проблемы отношения мышления к бытию, Ницше стремится противостоять тенденции сближения «аполлоновского» начала с чем-то относящимся к сфере бытия, хотя и склонен дать им что-то вроде «онтологической» характеристики. Противоположность двух начал в построении Ницше рассекает всю сферу человеческой истории и

[10] Отношение, заставляющее-таки вспомнить о диалектике, несмотря на яростную враждебность Ницше и к Гегелю, и к Платону.

культуры по совершенно иным, чем те, что артикулировались в классической философии, линиям. Однако и это не столько результат работы самого Ницше, сколько итог полувекового развития немецкого иррационализма, для которого характерна тенденция к размыванию четкой гносеологической формулировки проблемы, неизменно отличавшей *классиков философии*. Терминология Ницше и способ использования им вводимых категорий только обнаружили и сделали очевидным этот итог.

Со временем «дионисовское» начало одерживает в миросозерцании Ницше окончательную победу над «аполлоновским»; при этом оно явно трансформируется и окончательно биологизированное (очевидно, не без влияния дарвинизма) принимает характер «Воли к власти», которой якобы одержимо все живое, в том числе человек. «Воля к власти не знает никаких границ дозволенного: для нее хорошо все то, что происходит из власти и возвышает власть, дурно все, что исходит из слабости и ослабляет власть. Точно так же и в наших суждениях, в области познания и убеждения важно не то, «истинны» ли они, но помогают ли они нам, содействуют ли нашей жизни и возвышают ли нашу власть» [18, с. 377]. Словом, иррационализм последовательно приходит к тому, что вообще «ликвидирует» истину, ставя на ее место «полезную ложь»; та же «переоценка ценностей» происходит и в искусстве, которое оказывается «искусством лгать», и в области морали, где слабые берут реванш над сильными, подчиняя их своим «нормам» — этим «лгущим» орудиям борьбы за власть.

Это «восстание безграничного индивидуализма», осуществляемое на почве иррационалистического миросозерцания, «достигает своей высшей точки в утверждении относительности всех ценностей» [там же]. «Только всевластная воля сверхчеловека продолжает существовать в качестве абсолютной ценности и санкционирует всякое средство, которое ей служит. Для «высшего» человека нет уже более никакой нормы ни логической, ни этической. Место «автономии разума» заступил произвол сверхчеловека — вот тот путь, каким XIX столетие прошло от Канта к Ницше» [там же, с. 378].

Общим итогом борьбы Ницше с традиционным способом философствования, с традиционными принципами, устоями теоретического мышления (и этики) была не столько его «эмансипация» от них, сколько *«релятивизация»* их содержания и смысла и превращение философии в род поэтического пророчествования. И если уж говорить о том новом и специфическом, что характеризует разновидность иррационализма, созданную Ницше, так это именно сочетание иррационализма с *крайним* релятивизмом, доведенным до нигилистического отрицания всей человеческой культуры. Ницше был первым, кто открыл для иррационализма «страну неограниченных возможностей», таившуюся в философском релятивизме.

Эта тенденция была непосредственно воспринята одним из «систематизаторов» романтических воззрений в «философию жиз-

ни» — В. Дильтеем, идеи которого вошли — в качестве одной из важнейших предпосылок — в философию неогегельянства, определив общее направление неогегельянских «диалектических исканий».

* * *

Подытоживая вышеизложенное, можно предложить определенную типологию философского иррационализма, имеющую значение также и для (исторической) типологизации иррационалистических концепций диалектики XX в. Отправным моментом при выработке такой типологии в данном случае является (достаточно хорошо «документированное») свидетельство В. Виндельбанда, согласно которому иррационализм представляет собой реакцию на рационализм — «побег», выросший на древе рационалистической философии «с теневой стороны», в том месте, где перед нею возникали особые трудности на путях логически-понятийного освоения своего предмета. Поскольку на протяжении XX в. в западной философии последовательно сменяли друг друга различные формы рационализма, постольку менялись и *доминирующие* формы (типы) иррационалистической реакции на рационализм (что, естественно, нельзя расценивать как полное вытеснение утративших господствующее положение форм со сцены философского сознания — речь идет лишь о вытеснении их на периферию этого сознания). В связи с этим прорисовывается такая типология:

— иррационализм как реакция на просветительский рационализм (в немецкой философии прошлого века он был представлен отдельными иррационалистическими мотивами в философии Фихте и молодого Шеллинга, а в особенности немецких романтиков, превративших «гипотезы» Фихте и Шеллинга в «аксиомы»);

— иррационализм как реакция на гегелевский рационализм (Шопенгауэр и поздний Шеллинг), который со времен неокантианцев, также считавших себя приверженцами рационалистической традиции, характеризовался как панлогизм (чтобы подчеркнуть его «абсолютистские», а точнее, онтологические притязания);

— иррационализм как реакция (согласно В. Виндельбанду, «романтическая») на естественно-научный рационализм («парадигмой» этой формы иррационализма можно считать «философию бессознательного» Э. фон Гартмана), получившая продолжение и развитие в разнообразных философских спекуляциях на тему «бессознательности» в XX в.

— наконец, иррационализм как реакция на все перечисленные формы философского рационализма, вместе взятые, отражающая общий кризис рационализма на Западе; иррационализм, получивший во многом еще только предвосхищающее («опережающее», как говорят сегодня психологи) выражение у Киркегора и особенно у Ницше; этот тип иррационализма укоренился в XX в. на почве «философии жизни», «философии существования» (экзистенц-философии) и экзистенциализма.

В той мере, в какой иррационализм выступал в качестве значимого мотива немарксистских «диалектических исканий», упомянутые формы реакции на рационализм накладывали свой отпечаток и на соответствующие концепции диалектики, определяя доминирующее устремление каждой из них. Но хотя это обстоятельство и позволяет наметить определенные ориентиры при рассмотрении различных версий диалектики, возникших на Западе в «пост-гегелевский» период, они (эти ориентиры) не могут быть единственным основанием для группировки различных способов осмысления и истолкования диалектики. Ибо в связи с возникновением, так сказать, синтетической формы иррационализма, представляющей собой реакцию на рационализм как таковой, безотносительно к различию его типов и разновидностей, наметилась мощная тенденция к слиянию («конвергенции») этих последних, усиливающаяся и углубляющаяся уже в XX в.

Теперь решающим для группировки различных немарксистских версий диалектики становится то, в каком отношении находятся они, с одной стороны, к рационалистической традиции диалектического мышления, резюмированной у Гегеля, а с другой — к марксистской диалектике, представляющей собой радикальное переосмысление («революционный переворот») этой традиции в духе последовательного материализма, развитого до уровня материалистического понимания истории. В связи с этим можно выделить три большие группы немарксистских концепций диалектики: гегельянски-неогегельянские, антигегельянские и неомарксистские. И хотя иррационалистические мотивы, наложившие свой отпечаток на эти концепции, подвергались, как уже говорилось, далеко идущей «конвергенции», здесь можно все-таки вычленить свои доминанты. В гегелевски-неогегельянских концепциях диалектики доминирующим является мотив, связанный с теми иррационалистическими моментами, которые фиксируются уже в рамках немецкого классического идеализма, становясь определяющими у позднего Шеллинга; в антигегельянских — мотив, связанный с иррационализмом таких открытых и непримиримых противников Гегеля (и особенно его диалектики), как Шопенгауэр, Ницше и Киркегор [11], в неомарксистских — мотив, связанный с критикой, с одной стороны, «панлогизма» Гегеля, которому противопоставляется Маркс, а с другой — диалектического материализма, которому противопоставляется Гегель (и гегельянизированный «молодой Маркс»), «скорректированный» с учетом новейших иррационалистических интерпретаций.

Среди гегелевски-неогегельянских версий диалектики особое место занимают концепции, развитые на почве русской идеалистической философии XX в., двигавшейся в русле традиции, заложенной В. С. Соловьевым на основе «корректирования» немецкой

[11] Сюда же могут быть отнесены также некоторые сциентистские концепции диалектики, обнажающие скрытый позитивизм антидиалектики Шопенгауэра и Ницше.

классической и в особенности гегелевской философии в духе позднего Шеллинга. В. С. Соловьев сыграл здесь не только роль посредствующего звена, самым прямым и непосредственным образом соединяющего «диалектические искания» русских философов-идеалистов XX столетия с немецкой идеалистической диалектикой прошлого века. Он определил и то общее направление, по которому устремились эти искания, а также их общие рамки: их перспективу и их бесперспективность.

Глава II. «МИСТИЧЕСКИЙ РАЦИОНАЛИЗМ» И ПРОБЛЕМА СВЕРХРАЗУМНОГО НАЧАЛА

Русская идеалистическая философия XX в. в значительной степени формировалась под влиянием В. С. Соловьева. Как в постановке важнейших философских проблем, так и в методе их рассмотрения Соловьеву следовали, хотя, конечно, не без критического переосмысления различных сторон его учения, Л. М. Лопатин, С. Н. Трубецкой, Е. Н. Трубецкой, Н. О. Лосский, С. Л. Франк, Л. П. Карсавин, С. Н. Булгаков, П. А. Флоренский, Н. А. Бердяев и др. Поэтому вряд ли будет преувеличением сказать, что развитие русской религиозной философии конца XIX — начала XX в. шло под знаком идей В. С. Соловьева [см. 45]. Это относится и к диалектическому методу, которому В. С. Соловьев отводил важную роль, считая диалектику формальным элементом мышления, фундирующим его систему [см. 58, т. I, с. 280].

Именно в той форме, какую диалектический метод получил у Соловьева, он был воспринят в русской идеалистической философии XX в., и даже если соловьевская диалектика подвергалась критике, она и в этом случае продолжала, хотя и в отрицательной форме, оказывать свое воздействие. Поэтому критический анализ диалектики в русской религиозной философии XX в. целесообразно начать с учения В. С. Соловьева.

§ 1. Критика В. С. Соловьевым гегелевской диалектики

Создать философскую систему, которая, учитывая достижения как эмпирической науки, так и философского умозрения нового времени, служила бы при этом теоретическим выражением истины христианской церкви, — такую задачу ставил перед собой В. С. Соловьев. Он был убежден, что назначение философии может быть исполнено только при условии *свободного* ее развития. «Принцип истинного христианства, — говорит Соловьев, — есть богочеловечество, то есть внутреннее соединение и взаимодействие божества с человеком... в силу этого божественное содержание должно быть усвоено человеком *от себя*, сознательно и свободно, а для этого, очевидно, необходимо полнейшее развитие той разумной силы, посредством которой человек может от себя ус-

ваивать то, что дают ему бог и природа. Развитию именно этой силы, развитию человека, как свободно-разумной личности, и служила рациональная философия» [58, т. XII, с. 384].

Соловьев был отнюдь не первым, кто пытался совместить принцип автономии разума, на котором стоит рациональная философия, с содержанием христианской религии, религии откровения. Но считая неудавшимися прежние попытки такого рода, предпринимавшиеся в Средние века, он исходил из понимания философии как свободного («от себя») усвоения божественного содержания, рационально-систематического познания богочеловеческого процесса [1]. В этом смысле философия не тождественна ни теологии, ни светской спекулятивной философии. «...Теология в гармоническом соединении с философией и наукой образует *свободную теософию,* или *цельное знание*» [58, т. VI, с. 362]. Термин «теософия» Соловьев употребляет в том смысле, какой он имел у Шеллинга, Баадера и других религиозных философов XIX в., а не в том, какой он получил в конце XIX в. в необуддизме Е. П. Блаватской и ее учеников.

Соловьев признает ценность положительной науки при условии, что последняя будет осознавать свои границы и не претендовать на роль философии, которую она выполнять не может. Но вместе с тем он признает и права теологии, опять-таки с оговоркой, что она не должна претендовать на то, чтобы заменить собой науку и превратить свободную философию в свою служанку, как это было в Средние века. Позиция Соловьева двойственна: с одной стороны, он не принимает «средневекового» понимания религии и ее отношения к философии, но, с другой, непримиримо относится к «безрелигиозной» философии.

Влияние Соловьева на развитие религиозной философии в России не в последнюю очередь объясняется тем, что он попытался на почве православия осуществить всеобъемлющий синтез, подобный тому, который в рамках католицизма осуществил Фома Аквинский, а на базе протестантской культуры — Гегель. Гегель для Соловьева — философ слишком светский, а Фома — слишком теолог; сам Соловьев хотел бы быть теологом, но при этом сохранить ту свободу мышления, которая характерна именно для философии. Не удивительно, что свободная теософия Соловьева вступила в напряженные отношения с православным богословием: именно от Соловьева идет тот духовный импульс, который затем выливается в православный модернизм, осуществленный в XX в. С. Н. Булгаковым, П. А. Флоренским и др.

Среди русских философов наибольшее влияние на Соловьева

---

[1] Согласно Е. Н. Трубецкому, Соловьеву не удалось найти органический синтез откровения и разума, в результате разум узурпировал права откровения. «Недостаточность успеха Соловьева в борьбе с рационалистическими учениями обусловливается прежде всего тем, что сам он далеко не вполне отрешился от рационализма: в его собственных воззрениях сохранилась довольно сильная рационалистическая струя, которая звучит резким диссонансом в его системе» [58, с. 323].

имели славянофилы. «В некоторых отношениях, — пишет Л. М. Лопатин, — он остался славянофилом на всю жизнь, хотя никто не наносил славянофильству такого страшного удара, какой был нанесен им, когда в беспощадной полемике против позднейших эпигонов славянофильства он с неподражаемою тонкостью и остроумием приводил к абсурду важнейшие положения исторического миросозерцания славянофилов» [46, с. 132]. Соловьев оказался непримиримым противником русского национализма, и в этом отношении он — враг славянофильства; однако в сфере собственно философской, в своем стремлении к цельному знанию, в критике отвлеченного идеализма, особенно гегелевского, в попытке отстоять права непосредственного знания, т. е. созерцания и веры, Соловьев — последователь славянофилов.

Сначала через славянофилов, а затем и самостоятельно Соловьев обратился к изучению философии Шеллинга и Гегеля. Он считал, что в современной христианской философии и богословии немецкий идеализм может и должен сыграть роль, аналогичную той, какую играл античный неоплатонизм в период формирования основных догматов христианской церкви.

Однако высокая оценка немецкого идеализма не означает, что Соловьев полностью принимает основные положения Шеллинга и Гегеля. Напротив, он критикует учения немецких идеалистов, а в ходе этой критики выявляются и особенности диалектики самого В. С. Соловьева. Критика немецкого идеализма ведется Соловьевым в нескольких направлениях. Во-первых, он не признает отвлеченного характера мышления, свойственного немецкому идеализму и рационализму вообще. Во-вторых, он пересматривает роль и место разума, отождествляя высшее — духовное — начало в человеке не с разумом, а с волей, что, впрочем, имело место уже у Шеллинга. В-третьих, он переосмысляет понятия воображения и чувства, далеко отступая от кантовской и гегелевской трактовки этих понятий. При этом Соловьев отправляется от славянофильской критики отвлеченного разума и опирается на мистическую традицию — позднего Шеллинга, Якова Беме, Сведенборга, средневековую каббалу, а также на античный неоплатонизм, особенно Плотина, Прокла и Оригена. Однако не в меньшей мере на него оказали влияние А. Шопенгауэр и Э. Гартман: учение о Софии, душе мира, несет на себе печать учений Шеллинга об «основе» или «природе» в боге, а также следы шопенгауэровско-гартмановской мифологемы «злой воли» как основы мироздания — мифологемы, в которой получила свое развитие идея Шеллинга о злом начале в самом божестве.

Понятие философии как «цельного знания», как дела жизни, а не только школы, — альфа и омега соловьевского учения: именно с таким пониманием философии связан профетический дух и общественно-политический темперамент сочинений Соловьева [2].

---

[2] «...Мы встречаемся, — пишет В. С. Соловьев, — с двумя разными, резко друг от друга отличающимися понятиями о философии: по первому философия

Согласно Соловьеву, отвлеченное знание — необходимый момент как в жизни отдельного индивида, так и в ходе развития всего человечества; соответственно оно необходимо и при построении философской системы: без него невозможно достигнуть логической связности мышления. Однако одностороннее абсолютизирование этого момента, превращение его в самостоятельный принцип заводят философию в тупик, и Гегель, как считает Соловьев, привел к логическому завершению философию новоевропейского идеализма, воочию продемонстрировав несостоятельность отвлеченных принципов.

Основную ошибку идеализма русский философ видит в ложном понимании *идеи* как *общего понятия*. «Истинно-сущее для идеализма есть то, что познается чистым мышлением; но чистым мышлением познаются только общие понятия; к этому сводится идея, поскольку она дана в чистом рациональном мышлении» [58, т. I, с. 275]. А поскольку все существующее должно быть развертыванием этого «истинно-сущего», идеи, то весь мир в его многообразных проявлениях, так же как и познающий его субъект, выводится идеализмом из общего понятия.

В качестве исходного пункта общее понятие, говорит Соловьев, не должно иметь в себе никакого конкретного содержания. В самом деле, в «Логике» Гегеля исходной «клеточкой» оказывается понятие чистого бытия, которое в силу отсутствия в нем какого бы то ни было содержания равно чистому ничто. Критикуя гегелевскую диалектику и гегелевский панлогизм вообще, Соловьев указывает на то, что для Гегеля «понятие или идея, образующие все существующее, не суть идеи мыслящего субъекта (он сам есть только идея) — они суть сами по себе, и все существующее есть... результат их саморазвития, или, точнее, саморазвитие одного понятия — чистого бытия или ничто. Другими словами, все происходит из ничего или все в сущности есть ничто. Все есть чистая мысль, то есть мысль без мыслящего и без мыслимого...» [там же, с. 276].

В основе идеализма Гегеля, как он считает, лежит гипостазирование рациональных конструкторов и превращение их в саморазвивающееся начало, в субстанцию-субъект. Критика Гегеля ведется Соловьевым с позиций спиритуалистического реализма, который требует расчленять *мышление*, *мыслящего* и *мыслимое*, т. е. расчленять моменты, совпадающие у Гегеля в центральном понятии «абсолютной идеи».

есть *только* теория, есть дело *только* школы, по второму она есть более чем теория, есть преимущественно дело жизни, а потом уже и школы. По первому понятию философия относится *исключительно* к познавательной способности человека; по второму — она отвечает также и стремлениям человеческой воли и высшим идеалам человеческого чувства, имеет таким образом не чисто теоретическое, но также нравственное и эстетическое значение...» [58, т. I, с. 265—266].

§ 2. Идея как трансцендентное существо. Мистический реализм В. С. Соловьева

Пониманию идеи как общего понятия Соловьев противопоставляет трактовку идеи как формы цельной истины, которую он называет «универсальной идеей». «...Сосредоточение частных опытных познаний... собрание отдельных лучей опыта в фокусе идеи не может быть плодом абстракции, ибо тогда в философии было бы меньше содержания, чем в опыте...» [там же, с. 289].

Соловьев, таким образом, не согласен понимать идею как *предмет мышления*. В отличие от Гегеля, он не считает мышление, разум той способностью, с помощью которой мы можем постигать идеи. Идеи доступны не разуму, а интеллектуальному созерцанию — так вслед за Шеллингом считает Соловьев. «Если частные явления, — пишет он, — сами по себе не представляют нам универсальных истин, или идей, то эти последние, хотя материально связанные с явлениями, должны формально от них различаться, иметь свое собственное, независимое от явлений, бытие и, следовательно, для познания их необходима особенная форма мыслительной деятельности, которую мы вместе со многими прежними философами назовем умственным созерцанием или интуицией... и которая составляет настоящую первичную форму цельного знания» [там же, с. 290].

Но если идеи даются нам в интеллектуальной интуиции, то почему же разуму отказано в их постижении? Ведь интеллектуальная интуиция — это видение с помощью разума. Соловьев, однако, убежден, что это не так: он отождествляет ум со способностью отвлеченного мышления, способностью *опосредования* по преимуществу. Здесь Соловьев идет даже несколько дальше Шеллинга, оказываясь, в сущности, учеником Шопенгауэра. Шопенгауэр вполне согласился бы с тем, что «отвлеченное мышление, лишенное всякого собственного содержания, должно служить или аббревиатурой чувственного восприятия, или отражением умственного созерцания, поскольку образующие его общие понятия могут утверждаться или как *схемы явлений*, или как *тени идей*...» [там же, с. 291].

Природу интеллектуальной интуиции Соловьев понимает по аналогии с художественным созерцанием, — эти две способности совпадают у него почти до неразличимости [3]. Идея, как это можно видеть на примере художественного произведения, не отвлекается от индивидуального начала, а, напротив, выявляет в этом последнем его всеобщий смысл. «Для истинно художественного образа

[3] «...Существование идеальной интуиции, — пишет Соловьев, — вообще, *несомненно, доказывается* фактом художественного творчества... Все, сколько-нибудь знакомые с процессом художественного творчества, хорошо знают, что художественные идеи и образы не суть сложные продукты наблюдения и рефлексии, а являются умственному взору разом в своей внутренней целости, и работа художника сводится только к их развитию и воплощению в материальных подробностях...» [58, т. I, с. 291].

или типа безусловно необходимо внутреннее соединение совершенной индивидуальности с совершенной общностью или универсальностью, а такое соединение и составляет существенный признак... настоящей умосозерцаемой идеи в отличие от отвлеченного понятия, которому принадлежит только общность, и от частного явления, которому принадлежит только индивидуальность» [там же, с. 291—292]. Как видим, художественный образ и умосозерцаемая идея, как ее понимает В. С. Соловьев, принципиально друг от друга не отличаются. Различие их Соловьев видит только в том, что искусство имеет своим предметом отдельные идеи без их взаимной связи, а философия — весь идеальный космос, в котором идеи органически связаны между собой. Философия как цельное знание, таким образом, «представляет существенную близость с художеством» [там же, с. 292].

В своем понимании интеллектуальной интуиции как родственной и, более того, по природе своей тождественной художественному творчеству Соловьев следует традиции немецких романтиков и близкого к ним Шеллинга. Правда, Шеллинг, различая философию и искусство, указывал на то, что художник преодолевает противоположность сознательной и бессознательной деятельности, свободы и природы так, что их совпадение выступает объективно, в произведении искусства, в то время как философ не объективирует результатов своего созерцания, хотя тоже созерцает совпадение этих двух форм деятельности в акте интеллектуальной интуиции. В случае художественного творчества акцент ставится на бессознательном, в случае философского созерцания — на сознательном аспекте. Но и в том и в другом случае постигается идея, что, по Шеллингу, доступно только гению. «Следует предполагать гениальность тогда, когда идея целого явным образом предшествует частям. Ибо, поскольку идея целого может быть показана путем своего раскрытия в частях, а, с другой стороны, отдельные части возможны лишь благодаря идее целого, то ясно, что здесь имеется противоречие, преодолимое лишь для гения, то есть путем внезапного совпадения сознательной и бессознательной деятельности» [74, с. 388].

Что философия, как и искусство, есть удел избранных, Соловьев вполне согласен с Шеллингом. Отделяя интеллектуальное созерцание от разума и от науки[4], сближая его с художественным созерцанием, Соловьев оказывается перед необходимостью уточнить, что же представляет собой способность, с помощью которой человек созерцает идеи? В немецком идеализме, начиная с Канта, художественное творчество трактовалось как продукт способности воображения. Кант рассматривал воображение как способность,

[4] В этом отношении Соловьев отвергает не только гегелевский панлогизм, но и античный платонизм, считавший математику видом знания, наиболее близким к философии. «Негеометр — да не войдет», — гласила надпись у входа в Академию Платона. Именно в математике, а не в искусстве видел Платон средство, подготавливающее к созерцанию идей. Правда, античная математика существенно отличалась от математики нового времени, и ее философское обоснование тоже было иным.

с помощью которой преодолевается противоположность рассудка и чувственного созерцания, спонтанной деятельности, с одной стороны, и восприимчивости — с другой. В результате произведение искусства представляет собой органическое слияние общего и индивидуального — то самое слияние, которого ищет и философия цельного знания В. С. Соловьева. Но у Канта, а также и у Фихте, и у Гегеля художественное произведение принципиально отделено от реальности, отделено тем именно, что способность воображения имеет дело с миром иллюзорным, а не действительным. Последний открывается лишь разуму; у Канта и Фихте это разум практический: только в сфере нравственности мы имеем дело с подлинно реальным сущим — «вещами в себе»; у Гегеля — разум теоретический.

Уже из вышесказанного мы можем сделать вывод, что Соловьев не согласен с таким пониманием искусства, коль скоро оно у него становится органом философии, понятой к тому же не как отвлеченная теория, а как основа жизни. Поэтому Соловьев видит источник искусства (а равно и философии) не в воображении, а во *вдохновении*. «Так как умственное созерцание или непосредственное познание идей, — пишет он, — не есть для человека состояние обычное и вместе с тем *нисколько не зависит от его воли*, ибо не всякому и не всегда дается пища богов, то спрашивается, какая *деятельная причина* приводит человека в возможность созерцать свои сущие идеи... Если действительно наше познание о внешних явлениях зависит от действия на нас внешних существ или вещей, то также и *действительное познание или умственное созерцание* трансцендентных идей должно зависеть от внутреннего действия на нас существ идеальных или трансцендентных» (курсив мой — *П. Г.*) [58, т. I, с. 293].

Интеллектуальное созерцание, как видим, рассматривается Соловьевым по аналогии с состоянием своего рода транса, состоянием *пассивно-медиумическим*, в котором не участвует наша воля, поскольку она может только препятствовать восприятию действия на нас трансцендентных существ, какими являются в самих себе идеи. У Соловьева оказались слившимися воедино три разные способности: способность воображения, предполагающая известную активность субъекта и в то же время не достигающая того уровня реальности, с которым имеет дело разум (практический, прежде всего); интеллектуальная интуиция как высшая форма разума, через которую ему открываются вечные истины, или идеи; и наконец третья способность, которую признает мистика в ее различных формах, а именно способность прорыва в трансцендентный мир, которого не достигает не только воображение, но и разум [5]. Имен-

[5] Этим объясняется особенность философии Соловьева, которую Е. Н. Трубецкой охарактеризовал следующим образом: «Своеобразная черта философии Соловьева, составляющая оборотную сторону ее положительных качеств, заключается в том, что для нее всякое вообще познание приобретает мистическую окраску откровения; тем самым затемняется сознание специфических способностей как откровения, так и познания» [61, с. 270—271].

но благодаря вдохновению, особой одержимости, экстазу, философ, так же как и художник, созерцает идеи. «Действие на нас идеальных существ (в античности их называли демонами, особенно когда речь шла о художниках. — *П. Г.*), производящее в нас умосозерцательное познание (и творчество) их идеальных форм или идей, называется *вдохновением*. Это действие выводит нас из обыкновенного нашего натурального центра, поднимает нас на высшую сферу, производя таким образом экстаз. Итак, вообще говоря, действующее или непосредственно определяющее начало истинного философского познания есть вдохновение» [58, т. I, с. 294].

Выше ума, стало быть, стоит, согласно Соловьеву, способность к экстазу, т. е. к состоянию одержимости определенным трансцендентным существом, и эту одержимость Соловьев отождествляет с интеллектуальным созерцанием. Превращая идеи в трансцендентные *существа*, он стремится выйти за пределы немецкого идеализма, понимающего идею как «отвлеченную сущность», а потому, как подчеркивает Соловьев, не знающего трансцендентной реальности как таковой. Но признавая возможность непосредственного воздействия трансцендентных существ на человека, отождествляя это воздействие с интеллектуальным созерцанием идей, он разрушает всякую границу между рациональным мышлением и мистическим созерцанием; а снятие различия между мистически истолкованным интеллектуальным созерцанием и творческим воображением художника открывает возможность смешения художественной фантазии с мистическим откровением, смешения художника с мистагогом, характерного для символизма. Не случайно А. Блок, А. Белый, В. Брюсов и другие символисты увидели в философии Соловьева теоретическое обоснование принципов своего творчества.

Отождествление интеллектуальной интуиции с откровением сближает позицию Соловьева с мистико-гностической. Не удивительно, что православные богословы критикуют соловьевское учение об интеллектуальной интуиции. Так, В. В. Зеньковский пишет: «...Соловьев под явным влиянием Шеллинга... признает реальность и доступность всем «идеальной интуиции», как непосредственного созерцания Абсолюта в его «сущности»... Как известно, в учении Шеллинга никакого выхода за пределы трансцендентализма учение об идеальной интуиции не требовало и вело неизбежно к чисто имманентному пониманию Абсолюта. В этой тонкой игре понятиями учение об «идеальной интуиции» должно было вытеснить понятие «откровения», вбирая в себя то, что в подлинно религиозной системе усвояется откровению. Само по себе «нейтральное» учение о наличности в человеческом духе «идеальной интуиции», связанной с «мистическим опытом», не устраняет религиозной сферы, вместе с тем оно расширяет сферу философии как *самостоятельной* дисциплины, ибо вхождение в трансцендентный мир, столь необходимое, по Соловьеву, для всякого познания,

оказывается открытым человеческому духу и *вне религиозной сферы*» [34, т. 2, с. 31—32].

Зеньковский не совсем прав, полагая, что у Соловьева интеллектуальная интуиция «доступна всем»: как и Шеллинг, Соловьев считает, что она доступна только гениальным натурам. Но, говоря обо «всех», Зеньковский хотел подчеркнуть, что вхождение в трансцендентный мир, по Соловьеву, возможно и вне религиозной сферы. И в самом деле, «вдохновение» у Соловьева — это философская, и шире — художественно-эстетическая замена откровения. Художник — духовидец и теософ — встает здесь на место религиозного пророка.

В своем понимании идеи Соловьев выступает как спиритуалист, признающий реальное существование не просто отвлеченных сущностей, какими он считает понятия Гегеля, а духовных существ, которые открываются человеку в моменты вдохновения. Поскольку свободная теософия, как называет Соловьев свое учение, объединяет в себе теологию, философию и науку, то тем самым она есть единство мистицизма, который соответствует теологии, эмпиризма, по убеждению Соловьева, лежащего в основе науки, и рационализма как стихии философии[6]. Рационализм, отождествляемый Соловьевым главным образом с гегелевской системой как квинтэссенцией рационального знания, — это, в сущности, и есть диалектика. Последняя, по мысли Соловьева, должна быть формальным элементом системы, средством связи понятий между собой.

Таковы три момента, которые Соловьев хочет органически объединить в своей системе. Однако объединение это оказывается не такой уж простой задачей: каждый из названных моментов имеет собственную логику, и вместо гармонического их соединения у Соловьева постоянно обнаруживается тенденция к взаимному насилию названных трех начал. Особенно драматически складываются отношения между «теологией» и «философией», или диалектикой.

С положительной наукой дело обстоит не лучше, но поскольку она занимает не такое уж большое место в построениях Соловьева и поскольку — что еще важнее — она полностью отождествляется у него с эмпиризмом (здесь Соловьев оказывается под влиянием позитивистского понимания науки, идущего от Конта, Милля, Спенсера), постольку в этом пункте противоречия его системы меньше бросаются в глаза.

---

[6] «...Мистицизм, по своему абсолютному характеру, имеет первенствующее значение, определяя верховное начало и последнюю цель философского знания; эмпиризм, по своему материальному характеру, служит внешним базисом и, вместе с тем, крайним применением или реализацией высших начал и, наконец, рационалистический, собственно философский элемент, по своему преимущественно формальному характеру, является как посредство, или общая связь всей системы» [58, т. I, с. 280].

§ 3. Исходное основоположение диалектики В. С. Соловьева

В качестве исходного первоначала диалектического процесса у Соловьева выступает не чистое бытие, как это было у Гегеля, а сущее. «...То абсолютное первоначало, которое только может сделать наше познание истинным и которое утверждается как принцип нашею органическою логикою, прежде всего определяется как сущее, а не как бытие» [58, т. I, с. 306].

В чем же состоит различие между бытием и сущим? Сущее, по определению Соловьева, это то, что не может быть предикатом. Тем самым сущее, как мы уже видели при анализе «идеи» у Соловьева, мыслится в духе той реалистической традиции, исходные положения которой были развиты Аристотелем. По Аристотелю, реально существуют сущности (греческое ουσια можно перевести и как «сущее»), определение которых как раз и сводится к тому, что они не могут ни о чем сказываться (т. е. не могут выступать как предикаты); во всяком случае, это верно по отношению к первым сущностям (этот человек, этот дом). Для Аристотеля сущностями (или сущими) являются как эмпирические — «это дерево», «эта чаша», так и умопостигаемые — например, «вечный двигатель», «мировой ум». Совсем не так обстоит дело у Соловьева, реализм которого спиритуалистичен. Для него эмпирические вещи и явления сущими не являются, их он как раз и относит к бытию. В отличие от Сущего бытие — это, согласно Соловьеву, то, что является предикатом. Вот как поясняет Соловьев различие между сущим и бытием: «Когда я говорю: *я есмь* или *этот человек есть*, и затем, когда я говорю: *эта мысль есть, это ощущение есть*, то я употребляю глагол *быть* в совершенно разном значении. В первом случае я применяю предикат бытия к известному субъекту, во втором — к предикату субъекта, другими словами, я утверждаю в первом случае бытие как реальный атрибут субъекта, что́ оно и есть в самом деле, во втором же случае я утверждаю бытие только как грамматический предикат реального предиката, что может иметь только грамматический же и смысл и не соответствует ничему действительному» [там же, с. 305].

Формально Соловьев здесь рассуждает как аристотелик: Аристотель отличает понятие сущности от понятия отношения; в собственном смысле слова, согласно Аристотелю, *есть* только сущность (сущности), а ее (их) предикаты не имеют самостоятельного существования, а представляют собой *отношение* одних сущностей к другим. Сказать, что «мысль существует» — значит сказать, что «я мыслю» (или «он мыслит»). Мысль (или ощущение) не обладает самостоятельным бытием помимо мыслящего (или ощущающего), а есть предикат этого последнего. Иными словами, реальностью, по Соловьеву, обладает только субъект; он и есть сущее, а его предикаты — бытие. «...Бытие есть — значит, что

есть сущий» [там же] — таков смысл несколько необычной терминологии В. С. Соловьева [7].

Его спиритуалистический реализм, однако, радикально отличается от аристотелевского реализма. Для Аристотеля, как и для Соловьева, мыслящий, чувствующий человек — это сущее, подлежащее, а его мышление и чувство — предикат, сказуемое. Но для Аристотеля точно так же и «вот эта белая роза» — сущность, а белизна — ее предикат. Для Соловьева же, прошедшего школу трансцендентального идеализма (того самого, от которого он стремится теперь уйти), роза — это не сущее, а бытие, не подлежащее, а сказуемое. А подлежащим у этого сказуемого будет то существо, которое воспринимает эту розу, видит ее цвет и обоняет ее запах. Ибо сущее в понимании Соловьева — это, строго говоря, субъект воли; как говорит он сам, «сущее есть сила бытия» [58, т. 1, с. 307]. Для него в подлинном смысле реальностью обладают только души и духи, носители силы и воли. А потому мир, который был реальностью для Аристотеля, — мир эмпирических существ и явлений — это для Соловьева (как и для Шопенгауэра) есть мир призраков и теней. Вот почему мы называем реализм Соловьева спиритуалистическим, или мистическим. Как справедливо отмечает в этой связи В. А. Кувакин, «для Соловьева недопустима мысль: «материя есть»... так как он растворяет материю в ощущениях, а ощущения объявляет предикатом субъекта...» [45, с. 61].

Итак, исходное первоначало, «клеточка» диалектики Соловьева — это сущее. «Это начало, — поясняет Соловьев, — в присущих ему внутренно определениях составляет все содержание органической логики. Так как все его собственные определения внутренно необходимы, то они должны логически вытекать из самого его понятия, и, следовательно, мы должны прежде всего возможно точнейшим образом определить понятие сущего как абсолютного первоначала» [58, т. I, с. 306].

Тут мистический реализм Соловьева оказывается в противоречии с его рационалистическим методом философствования. И в самом деле, если сущее — это трансцендентное духовное существо, то мы можем понять это существо, узнать о нем что-либо только из опыта, из общения с ним, точно так же, как о другом существе, о другой человеческой личности мы узнаем из общения с этой последней. Именно так и понимает познание бога христианство, в котором бог — трансцендентное духовное существо, лич-

[7] В языковом отношении здесь, вероятно, есть свой резон: «сущее» — это субстантивированное причастие, а бытие — отглагольное существительное. В первом больше от подлежащего (ср. греческое οὐσια), а во втором — от сказуемого; поэтому, по Соловьеву, приписывание бытия есть предикация. Любопытно, что противоположным путем в образовании философских терминов пошла феноменологическая школа в Германии. И у Гуссерля, и у Хайдеггера сущее (*das Seiende*) — это единичный предмет, явление эмпирического мира, а бытие (*Sein*) — трансцендентально-онтологический горизонт, условие возможности всякого сущего. При этом феноменологическая школа стоит на почве трансцендентализма, от которого как раз хотел освободиться Соловьев.

ность, обладающая разумом и волей. Отсюда роль и значение откровения в христианстве. Соловьев же с самого начала говорит, что первая задача философии — возможно точнее определить понятие абсолютного сущего с помощью разума, а затем вывести определения сущего из его понятия. Здесь он, как и Гегель, убежден в возможности рационального познания Абсолюта, с той только разницей, что Гегель полагался при этом на исключительную силу Понятия, а Соловьев прибегает к помощи интеллектуального созерцания идей. Но оба философа исходят из общей гностической предпосылки: из убеждения в возможности познания божества.

Не случайно и Гегель, и Соловьев отправляются не от принципа субъективной достоверности («Я»), как это делали Декарт, Кант и Фихте; оба они начинают, по существу, с божественного Я. Только Гегель здесь стоит ближе к пантеизму, толкуя божественное Я как субстанцию-субъект, а Соловьев, стремясь оставаться в рамках теистической традиции, рассматривает сущее как божественное Я [8]. Отсюда вытекает и еще одно принципиальное различие: диалектика Гегеля есть саморазвертывание божественной субстанции-субъекта из неразвитого, абстрактного начала в конкретное завершенное абсолютное Понятие. Логика Гегеля, по замыслу ее творца, представляет собой генезис, становление самого абсолютного. Диалектика Соловьева иная: у него начало — не абстрактное бытие, а сущее, уже представляющее собой полноту всех определений; поэтому его задача — показать не становление самого сущего, а развертывание его в мир, возникновение из него мирового целого. Следует подчеркнуть, что речь идет действительно о *возникновении*, а не о *творении*, ибо Соловьев показывает, что мир возникает из божества с *необходимостью*, а не по свободе. В этом сказался пантеистический мотив теософии Соловьева.

Итак, Сущее — это то, что не может быть предикатом. Поскольку в терминологии Соловьева предикат — это бытие, то сущее не есть бытие, а есть начало всякого бытия [9]. Но то, что не

---

[8] «В Библии на вопрос Моисея об имени божием он получает ответ: *ehjeh asher ehieh*, т. е. (буквально) «я буду, который я буду», т. е. *я есмь я*, или я есмь безусловное лицо. Если в индийском буддизме божественное начало определялось отрицательно, как нирвана или ничто, если в греческом идеализме оно определяется объективно, как идеальное все или всеобщая сущность, то в иудейском монотеизме оно получает внутреннее субъективное определение, как *чистое я* или безусловная личность» [58, т. III, с. 65]. Сам выбор термина «сущее», вероятно, не в последнюю очередь обусловлен у Соловьева именно библейским откровением бога Моисею: «Я есмь Сущий».

[9] На языке Соловьева бытие — это явление. Здесь он следует Шопенгауэру, который довел до логического конца кантовское разделение явления и «вещи в себе». Весь эмпирический мир, по Шопенгауэру, есть мир представления трансцендентной «вещи в себе», сущность которой составляет Воля. Насколько Соловьев близок к такому способу рассуждения, видно из следующего отрывка: «Всякое действительное бытие (т. е. эмпирическое. — *П. Г.*) есть явление, и кроме явления нет действительного бытия. Но из этого не следует, чтобы бытие было все. Но кроме бытия есть сущее, без которого невозможно и само бытие, как явление невозможно без являющегося. Сущее есть являющееся, а бытие есть явление» [там же, т. I, с. 307].

есть бытие, есть ничто. Значит, сущее — это ничто? Если под «ничто» разуметь полное отсутствие чего бы то ни было, то, конечно, сущее не есть такое отрицательное ничто. В качестве абсолютного начала оно есть положительное. «Это положительное ничто, или Эн-соф каббалистов, есть прямая противоположность гегелеву отрицательному ничто — чистому бытию, происходящему через простое отвлечение или лишение всех положительных определений» [58, т. I, с. 320]. Сущее, таким образом, не есть ни бытие, не небытие, оно, по Соловьеву, есть то, что *обладает бытием*, а это значит, что оно есть *мощь* или *возможность* бытия. А так как бытие — это явление, то сказать, что сущее обладает бытием, — значит сказать, что сущее проявляет себя в бытии. Однако при этом, подчеркивает Соловьев, сущее «не может истощиться или перейти без остатка в свое бытие, ибо тогда с исчезновением сущего, как производящего или действующего, исчезло бы и бытие, как производимое или действие» [там же, с. 307].

Здесь отправной пункт всего дальнейшего построения Соловьева. Определив сущее как являющееся, а бытие как явление, он интерпретирует связь бога и мира как связь сущности и явления, тем самым устанавливая между трансцендентной основой мира и самим миром связь *необходимости*, которая постигается чисто рациональным путем. Такая интерпретация носит спинозистский, пантеистический характер, и, желая отстраниться от пантеизма, Соловьев как раз и акцентирует отсутствие обратной связи между бытием и сущим: если бытие *с необходимостью* вытекает из сущего, то сущее, напротив, свободно от бытия, не обусловлено им; именно для того, чтобы подчеркнуть эту свободу сущего от бытия, Соловьев называет его также сверхсущим. Однако эта оговорка не спасает положения: коль скоро признается, что сущее есть являющееся, а эмпирический мир — его явление, связь *необходимости* между ними неизбежна. Благодаря такой постановке вопроса, как верно отмечает Е. Н. Трубецкой, «Соловьев мыслит всю нашу действительность, весь естественный порядок слишком мистически, но по тому самому... он мыслит слишком натуралистически и рационалистически божественную идею. Та и другая ошибка выражается в одном и том же предположении разбираемого учения: для Соловьева божественная идея, будучи неотделимой частью вечной божественной природы, есть вместе и *сущность* всего существующего. С этой точки зрения *все в мире насквозь мистично*, все полно божественного содержания: мир относится к вечной божественной природе как явление к сущности. Но, с другой стороны, раз идея выражает собою *сущность всего здешнего*, то мир идей становится тем самым слишком естественным, понятным: он отделяется от нас неуловимой, едва заметной гранью» [61, с. 294].

Пантеистический спинозистский мотив в понимании Соловьевым Абсолюта выражается в формуле: «сущее есть *Единое и всё*». В этой формуле сказалась зависимость мышления Соловьева не столько от античного платонизма (включая Плотина, Оригена,

Прокла и др.), который мыслил Единое как трансцендентное «всему», сколько от платонизма эпохи Возрождения и Нового времени, прежде всего от Николая Кузанского. Формула «Единое и все» предполагает тождество противоположностей, впервые с определенностью постулированное Николаем Кузанским. Вот характерный образец диалектики Соловьева: «Если оно (сущее. — *П. Г.*) есть ничто, то бытие для него есть другое, и если вместе с тем оно есть начало бытия... то оно есть начало своего другого. Если бы абсолютное оставалось только самим собою, исключая свое другое, то это другое было бы его отрицанием и, следовательно, оно само не было бы уже абсолютным. Другими словами, если бы оно утверждало себя только как абсолютное, то именно поэтому и не могло бы им быть, ибо тогда его другое, неабсолютное, было бы вне его как его отрицание или граница, следовательно, оно было бы ограниченным, исключительным и несвободным. Таким образом, для того, чтобы быть, чем оно есть, *оно должно быть противоположным себя самого или единством себя и своего противоположного*» [58, т. I, с. 320—321].

Здесь сформулирован верховный принцип диалектики Соловьева, как она изложена им в «Философских началах цельного знания» и — с некоторыми оговорками — также и в последующих его работах. Здесь, в сущности, дан ключ ко всей системе «свободной теософии»: принцип тождества противоположностей. В этом пункте Соловьев при всей критике гегелевской философии остается в рамках той традиции, которую система Гегеля замыкает, а именно, традиции, идущей от Экхарта, через Николая Кузанского, к Фихте и Шеллингу.

Понимание сущего у Соловьева отличается не только от христианской трактовки бога, предполагающей непроходимую границу между творцом и творением, богом и миром; оно отличается и от неоплатонической концепции Единого. Хотя единство у Соловьева, как и у платоников, одно из главных определений сущего[10], однако последние различали Единое само по себе, не причастное многому, и Единое, причастное многому, чего отнюдь не делает Соловьев. «Абсолютное первоначало, — говорит он, — есть не только ἑν, оно есть ἑν και παν» [там же, с. 309]. Абсолют, таким образом, есть *Единое и все,* — вот почему свое учение Соловьев называет *философией всеединства.* «Великая мысль, лежащая в конце всякой истины, состоит в признании, что, в сущности, *все, что есть, есть Единое* и что это Единое есть не какое-нибудь существование или бытие, но что оно глубже и выше всякого бытия...» [там же, с. 308]. Утверждение, что Единое есть все, а все, что есть, — это Единое, представляет собой только другое выражение основного диалектического принципа Соловьева — тождества противоположностей в сущем.

---

[10] Абсолютная единичность (имеется в виду именно единство, единость. — *П. Г.*) есть первое положительное определение абсолютного первоначала» [58, т. I, с. 309].

Показателен аргумент В. С. Соловьева в пользу принятия им тождества противоположностей в Едином. Если бы абсолютное, пишет Соловьев, оставалось только самим собой, исключая свое другое, то это другое было бы отрицанием *или границей*, следовательно, абсолютное было бы ограниченным. Это — способ мышления, целиком находящийся в русле гегелевской диалектики. И действительно, для Гегеля, который видит сущность абсолютного в его бесконечности, *ничто не может быть вне этого бесконечного*, ибо в этом случае бесконечное становилось бы конечным, будучи ограниченным чем-то другим. Для Гегеля, как и для Спинозы, вне Абсолюта (субстанции) нет ничего другого; тождество противоположных определений составляет поэтому сущность субстанции. Не случайно атрибутами субстанции у Спинозы являются противоположности мышления и протяжения, между которыми XVII в. не мог найти среднего термина. Сущность мышления — единство, сущность протяжения — множественность, чистая внеположенность элементов — беспредельность, но они-то и совпадают в понятии субстанции, которая, таким образом, есть *тождество противоположностей*. Той же логике следует и В. С. Соловьев, утверждая, что *Другое* должно быть тождественно *Единому*, иначе оно окажется его *границей*.

Иная диалектика у античных неоплатоников. Согласно греческому платонизму «граница», «предел» может полагаться только Единым, а безграничность, беспредельность, бесконечность — это атрибут другого начала, которое есть материя, простая возможность, и, взятая отдельно от Единого и вне причастности к нему, она есть просто ничто. Все, что можно назвать сущим, есть результат причастности к Единому, к пределу. Соответственно все, что имеет границу (ограниченное), оформлено, а потому онтологически выше беспредельного. Утверждение, что беспредельное, коль скоро оно не тождественно Единому, может ограничить последнее, — это утверждение, с точки зрения логики неоплатоников, перевертывает, искажает смысл всех ключевых понятий. Как может что-либо ограничить Единое, коль скоро ограничение (оформление) есть способ действия, не могущий исходить ни от чего, кроме ума, в силу того, что ум причастен Единому?

Диалектика, предполагающая тождество противоположностей — Единого и беспредельного, — отменяет античный тип диалектики. Она впервые разработана Николаем Кузанским, а затем Джордано Бруно. Спиноза, Фихте, Шеллинг и Гегель рассуждают уже в духе диалектики Николая Кузанского. К этой линии принадлежит и Соловьев. Он отнюдь не возвращается к древней традиции Плотина и Прокла, которую ценит столь же высоко, как и раннехристианскую патристику. Но различия между новоевропейской и античной диалектикой Соловьев не видит. А между тем в раннехристианской патристике, несмотря на принятие ею догмата о творении мира из ничего, еще полностью сохраняется античная диалектика, не отождествляющая, а противопоставляющая Единое и беспредельное. Догмат о творении из ничего не оз-

начал в то время, что ничто должно быть внесено в самого бога, как *его другое.* Имелось в виду, что бог сотворил мир *ни из чего* и что, стало быть, наряду с ним нет никакого другого самостоятельного начала, никакой «материи»; последняя, кстати, в Академии и в Лицее тоже никогда не мыслилась как «другая субстанция» — такой смысл она получает уже в философии XVII в., в частности, у Декарта. Помещать ничто в самого бога означало бы искать в нем зародыш зла, что и произошло в немецком идеализме (а еще раньше — в немецкой мистике), главным образом у Шеллинга и у Гегеля, хотя и по-разному. Тот, кто принимает принцип совпадения противоположностей, должен выбрать одно из двух: либо отказаться от онтологического различия добра и зла (считая это различие субъективно-психологическим), как это делали Спиноза и Гегель; либо ввести злое, отрицательное начало в сам Абсолют в качестве его момента, как это произошло у Беме, Шеллинга, Баадера, Соловьева, Бердяева.

Поскольку противоположность Единого — это беспредельное, или, как полагали античные платоники, материя, то тезис о единстве противоположностей, или формула Соловьева «Единое и всё», означает реально тождество бога и материи, — в этом и лежит корень пантеизма Соловьева [11].

§ 4. Органическая логика В. С. Соловьева и ее противоречия

Положительное содержание верховного первопринципа — «Единое и все» — дается нам, как мы уже знаем, с помощью интеллектуальной интуиции. Но, по Соловьеву, необходимо развернуть это данное в созерцании начало в некоторую единую систему, а это уже — задача логики. «Так как органическая логика, имеющая своей исходной точкой понятие... абсолютного первоначала или сущего, должна из самого этого понятия логически вывести все существенные определения сущего самого по себе, то методом этой науки может быть только чистое диалектическое мышление, то есть мышление изнутри развивающееся, не зависимое ни от каких случайных внешних элементов» [58, т. I, с. 313]. Органическую диалектическую логику Соловьев отличает от логики школьной (формальной); здесь он близок к Гегелю. Последний вполне мог бы согласиться с определением диалектики, предложенным Соловьевым: «Под диалектикой я разумею такое мышление, которое из общего принципа в форме понятия выводит его конкретное содержание; так как это содержание, очевидно, должно уже заключаться в общем принципе (ибо иначе

[11] «Было бы неправильно называть построения Соловьева «христианской философией», — пишет В. В. Зеньковский, — в ней слишком сильны и нехристианские тона, в ней много от пантеизма. Соловьев все же был подлинно верующим человеком, сознательно и горячо принимавшим в себя основные истины христианства, но в его синтетический замысел входило включение и таких идей, которые никак несоединимы с христианством» [34, с. 69].

мышление было бы творчеством из ничего)[12], но заключается только потенциально, то акт диалектического мышления состоит именно в переведении этого потенциального содержания в актуальность, так что начальное понятие является как некоторое зерно или семя, последовательно развивающееся в отдельный организм» [там же, с. 313].

В отличие от Гегеля Соловьев признает трансцендентную действительность сущего, не тождественного имманентному процессу нашего мышления. Поэтому для него диалектика должна бы быть не развертыванием самого сущего, а развертыванием образа этого сущего (как это мы находим у позднего Фихте). Соловьев не вполне последовательно проводит это различение имманентного и трансцендентного, хотя и стремится к нему. «Положительная диалектика, — оговаривает он в этой связи, — отождествляет себя (наше чистое мышление) с логосом сущего лишь по общей сущности, или формально, а не по существованию, или материально...» [58, т. I, с. 314]. Таким образом, отвергается принцип тождества мышления и бытия, поскольку утверждается, что разум есть отраженное проявление сущего. «По Гегелю, — подчеркивает Соловьев, — наше диалектическое мышление есть собственное сознание сущего или его сознание о себе самом, причем вне этого сознания сущего и нет совсем. Положительная же диалектика утверждается только как наше сознание об абсолютном, не имеющее реально никакой непосредственной связи с его сознанием о себе» [там же, с. 315]. Гегелевская диалектика — это развитие самого Абсолюта. Соловьев же считает, что в самом Абсолюте не может быть никакого процесса, а диалектическое движение принадлежит только нашему мышлению.

Однако, отвергая принцип тождества мышления и бытия, Соловьев не делает отсюда всех выводов. Ведь коль скоро наше мышление есть только отражение, образ сущего, то надобно сделать заключение о несовпадении образа с образцом не только по существованию, или материально, как говорит Соловьев, но и по общей сущности, или формально. Такое признание означало бы, что сущее не только *есть* независимо от нашего мышления о нем, но оно и по существу не может получить полного и адекватного отражения в нашем мышлении. Как говорил Платон, Единое, как оно есть само по себе, непостижимо для мышления. Но так далеко от Гегеля Соловьев не отступает.

Второго момента, отличающего диалектику Соловьева от гегелевской, мы уже касались: Гегель начинает с понятия бытия, тогда как Соловьев — с понятия сущего. По мнению Соловьева, поставленная Гегелем задача вывести все содержание системы из понятия бытия, тождественного ничто, не может иметь решения; гегелевское ее решение — только обман, хотя оно и послужило у Гегеля богатому развитию диалектической формы [там же, с. 321].

[12] По Гегелю, впрочем, оно таким и является, — здесь Соловьев отходит от Гегеля.

Наконец, есть и третье различие между Гегелем и Соловьевым: для Гегеля, если строго следовать принципу его системы, диалектика должна быть единственной философской наукой, и только в силу непоследовательности он создает еще и натурфилософию, и философию духа, уступая господствующей традиции. Что касается Соловьева, то для него диалектика есть только общая или отвлеченная часть системы, которая должна быть дополнена метафизикой и этикой.

Посмотрим теперь соловьевскую диалектику в деле, т. е. процесс выведения из единого его определений. Абсолютное, т. е. «Единое и всё», согласно Соловьеву, изначально имеет два определения: оно есть само по себе, свободно от всего и в этом смысле есть Единое, и значит определяется *отрицательно* по отношению к другому; и в то же время оно не может иметь ничего вне себя и в этом смысле определяется *положительно* по отношению к другому. Такое раздвоение Абсолюта, однако, вряд ли можно назвать «выведением» его определений, поскольку оно с самого начала задано соединением противоположностей в сущем, произведенным с помощью союза «и»: «Единое *и* всё». Единое и многое, таким образом, изначально совпадают в Абсолюте; наглядный образ такого совпадения противоположностей являет собой, по Соловьеву, любовь. «Любовь есть самоотрицание существа, утверждение им другого, и между тем этим самоотрицанием осуществляется его высшее самоутверждение» [58, т. I, с. 321]. В Абсолюте от века присутствуют два полюса, или центра: первый — начало свободы от всяких форм, от всякого проявления, а значит, от бытия; второй — начало бытия, или производящая бытие сила, т. е. множественность форм [там же, с. 321—322]. Первый полюс — это, как мы уже знаем, Единое, второй — непосредственная потенция бытия, или первая материя [там же, с. 322].

Таким образом, материя, по Соловьеву, входит в сам Абсолют как «его другое», и эта «материя в Абсолюте» как раз и составляет предмет дальнейшего диалектического развертывания в теософии Соловьева, ибо первый полюс, «будучи сам по себе единичным, не требует дальнейших объяснений» [там же, с. 323]. Второй центр, или непосредственная потенция бытия, представляет собой то, что в античной и средневековой философии называлось первой материей. Однако первую материю Соловьев толкует не в античных, а в шеллинговско-шопенгауэровских категориях: она выступает у него как *сила,* тогда как в платоновско-аристотелевской традиции она выступала как возможность. Античное понятие *потенции* и новоевропейское понятие силы отнюдь не тождественны друг другу.

При этом Соловьев подчеркивает, что не хотел бы отождествлять первую материю с тем, что «современные ученые называют материей» [там же, с. 325], т. е. с веществом, которое в терминах Соловьева есть всего лишь явление. Он характеризует поэтому первую материю как влечение или стремление. Однако ни субъективизация первой материи ни отождествление ее со стремлени-

ем, т. е. силой, не есть возвращение к «материи» древних философов. Приведем в этой связи слова самого Соловьева: «Настоящая... материя, о которой я говорю, есть та υλη древних философов, которая сама по себе не представляет и по понятию своему не может представлять ни определенного качества, ни определенного количества; и *совершенно ясно, что такая материя имеет характер внутренний, психический, или субъективный*, ибо то, что не имеет определенного качества, не может иметь и определенного действия на другое, то есть предметного бытия, следовательно, ограничено бытием субъективным. *Психический характер материи самой по себе* начинает, впрочем, признаваться даже современными учеными, из коих более глубокомысленные сводят материю к динамическим атомам, то есть центрам сил, понятие же силы принадлежит совершенно к субъективной или психической области. Что такое, в самом деле, сила сама по себе, как не стремление или влечение?» [там же, с. 326].

Отождествляя понятие первоматерии с «материей» древних философов, Соловьев справедливо характеризует эту последнюю как лишенную всякой определенности — и качественной, и количественной. Однако его вывод о том, что такая материя «имеет характер внутренний, психический или субъективный», идет уже из трансцендентального идеализма, предполагающего различение «внешнего» как сферы феноменальной и «внутреннего», в котором в свою очередь вычленяются психический и ноуменальный слои. Что касается античности, то там материя является в такой же мере потенцией для «внешних», физических вещей, как и для «внутренних», психических состояний. Разделение Соловьева базируется на той спиритуалистической предпосылке, что только субъективное (внутреннее) реально, а объективное (внешнее) — феноменально. Материя, таким образом, имеет у Соловьева *психический характер*: она есть влечение, стремление.

Как же соотнесены между собой два полюса Абсолюта — Единое и материя? «С одной стороны, первая материя есть только необходимая принадлежность свободного сущего и без него не может мыслиться, с другой стороны, она есть его первый субстрат, его основа... без которой оно не могло бы проявиться или быть как такое» [58, т. I, с. 326]. Выходит, что Единое настолько зависит от своей противоположности, что оно есть даже ее порождение [13]. Первая материя как основа бога ведет свою родословную от учения Шеллинга о «темной природе» в самом боге, из которого проистекает начало зла, так что зло таится в самой бессознательной глубине божества [см. 75]. Диалектика, базирую-

---

[13] «Эти два центра, таким образом, хотя вечно различные и относительно противоположные, не могут мыслиться отдельно друг от друга или сами по себе; они вечно и неразрывно связаны между собою, предполагают друг друга как соотносительные, каждый есть и порождающее, и порождение другого» [58, т. I, с. 326].

щаяся на тождестве противоположностей, предполагает внедрение зла в само божество.

Второй полюс, согласно Соловьеву, предстает как первая материя лишь постольку, поскольку мы рассматриваем его сам по себе, вне его определения первым полюсом. «В действительном же своем существовании как определяемая сущим или как носительница его проявления, как вечный его образ — это есть идея» [58, т. I, с. 326]. Неразрывность двух полюсов сущего означает, таким образом, что Абсолют может представать не иначе как осуществленным в материи, а материя — только как идея, т. е. как воплощенный образ сущего. Пантеистическая подоплека такого построения очевидна.

В результате диалектического процесса опосредований сущее получило следующие определения.

1). Поскольку сущее раздвоено в себе, оно есть сверхсущее (положительная мощь бытия), с одной стороны, и первая материя, непосредственная сила бытия, она же идея — с другой.

2). Поскольку сущее производит бытие и обладает бытием, то наряду с двумя полюсами самого сущего и в качестве их общего произведения предстает бытие, т. е. эмпирическая действительность. Первоматерию, поскольку она определяется сущим, Соловьев называет идеей, или *сущностью*; бытие, поскольку оно определяется сущим, есть *природа сущего*.

«Итак, мы имеем: сущее, сущность, бытие; или мощь, необходимость, действительность; или бог, идея, природа» [58, т. I, с. 327]. Природа и идея, по Соловьеву, различаются между собой, подобно тому как мышление в качестве субъективно-психологического процесса отличается от предмета, составляющего содержание этого процесса. Последний есть бытие, а его предмет — сущность, или идея. Бог, или сущее, соответствует здесь мощи, могуществу — первому определению библейского бога; сущность, или идея, представляет собой необходимость, т. е. понимается как отвлеченно-общее, закон; наконец, бытие, или природа, характеризуется как действительность. Таким образом, в результате диалектического выведения получены три основные реальности: бог, идея и природа.

Что же представляет собой диалектический метод Соловьева? Он предстает как процесс раскрытия определений сущего, которое есть тождество противоположностей — «Единое и все». Противоположности сначала рассматриваются порознь и предстают как Единое и первоматерия; затем они рассматриваются в их взаимоопределении, и тогда Единое выступает как осуществленное в первоматерии, а последняя — как образ Единого, идея.

Однако далее — без всякого логического перехода — Соловьев неожиданно предлагает иной вариант диалектики сущего. «Определенное нами отношение сущего к сущности и бытию предполагает первоначальное различие в самом сущем, то есть в первом центре. Этот первый центр, как мы видели, есть самоутверждение абсолютно сущего, или бога как такого, на основе сущности и че-

рез бытие, его самоположение или самооткровение. Всякое самопроявление заключает в себе со стороны проявляющегося три необходимых общих момента: 1) проявляющееся в себе или о себе, в котором проявление заключается в скрытом, или потенциальном состоянии; 2) проявление как такое, то есть утверждение себя в другом или на другом, обнаружение, определение или выражение проявляемого, его Слово или Логос; 3) возвращение проявляющегося в себя или самонахождение проявляющегося в проявлении. Абсолютное в самом себе сущее (1) необходимо саморазличается (2) и, в этом саморазличении оставаясь самим собою, утверждает себя как такое (3)» [там же, с. 328—329]. Эти три момента самопроявления бога соответствуют трем лицам божественной Троицы: Отцу (Соловьев именует его каббалистическим термином Эн-соф), Сыну (Логосу, или Христу) и Духу Святому.

Этот диалектический шаг никак не был подготовлен предыдущим. Более того, определение сущего как тождества противоположностей — Единого и материи — само по себе вовсе не требовало первоначального различения в самом сущем, как это теперь утверждает Соловьев. Определив бога как тождество противоположностей, Соловьев следовал традиции пантеизма, наметившейся у Кузанца, развернутой у Бруно и затем нашедшей свое продолжение в различных системах нового времени — у Спинозы, Гегеля, Шеллинга, Шопенгауэра, Э. Гартмана. Определить же бога как единство трех ипостасей — значит принять христианское учение о троице, которое было создано на основе диалектики античного неоплатонизма.

Что Соловьев пытается не вполне последовательно объединить эти две традиции, можно показать, поставив вопрос: нуждается ли сущее для своего саморазличения в первоматерии? Если нуждается, тогда это не бог христианского вероучения, согласно которому троичность составляет определение бога независимо от творения и до него. Если же не нуждается, то почему Соловьеву потребовалось с самого начала определить бога как совпадение противоположностей — Единого и материи? Соловьев признает справедливым первое допущение: «Очевидно, — пишет он, — что проявляться и, следовательно, различаться в этих трех образах абсолютно сущее, или первый центр, может только по отношению к своему другому, или второму центру, который дает материю, или субстрат проявления» [там же, с. 329].

Здесь сказывается неорганичность диалектического построения Соловьева: к общей пантеистической предпосылке присоединяется догмат о Троице. Соединение пантеизма с теизмом порождает у Соловьева целый ряд противоречий и неразрешимых трудностей, которых он хотел бы избежать, но которые постоянно воспроизводятся в каждом следующем звене его построений как в плане логико-теоретическом, так и в плане мировоззренческом.

Итак, в результате диалектического процесса были получены *четыре начала*, представляющие собой определения сущего. Из них три начала — положительные, выявленные в первом центре —

Едином: Эн-соф, Логос и Св. Дух[14]. Четвертое же начало, составляющее второй центр, первоматерия и она же — идея, именуется отрицательным. Что же касается бытия, или природы, то оно, согласно Соловьеву, не принадлежит к началам, а лишь производно от них. Каковы же в этой диалектической мистерии роли перечисленных четырех начал? «Из этих первоначал сущего, — пишет Соловьев, — собственно образующее, дающее содержание, есть Логос как начало определения, различения, внутреннего развития, или откровения — начало света, в котором открывается и становится видимым... все содержание абсолютного; два же другие, положительные, а равно и четвертое, отрицательное начало доступны и познаваемы, лишь поскольку они определяются Логосом, сами же по себе они сокрыты и недостижимы в своей субъективной глубине» [там же, с. 329]. Именно Логос, согласно Соловьеву, осуществляет и абсолютное, и первоматерию, определяя абсолютное как сущее, первоматерию как сущность, а отношение между ними как бытие. Значит, в предшествующее рассуждение должна быть внесена поправка: не Единое как таковое определяет материю, превращая ее в идею (или сущность), как мы это видели ранее, а только одна ипостась Единого, а именно — Логос. «Эн-соф есть абсолютное само по себе до проявления, Дух Святой есть абсолютное само в себе по проявлении... Логос же есть абсолютное не само по себе, а в проявлении; поэтому, когда я говорю: «абсолютное само по себе», то разумею только первое и третье начало... Только Логос имеет прямое отношение к четвертому началу, или первой материи, и определяет ее как идею...» [там же, с. 320]. Но коль скоро прямое отношение к материи имеет не Единое как таковое само в себе, то нельзя говорить о тождестве противоположностей: между Единым и материей обнаруживается посредник — Логос, который не есть уже собственно Единое, а есть «Единое в проявлении», т. е. Единое в *отнесении к другому*. Отношение Логоса к материи, таким образом, аналогично отношению мышления к предмету мысли, и не случайно материя в этой связи получает определение идеи.

Когда Соловьев исходит из принципа тождества противоположностей, он рассуждает в духе Бруно, Шеллинга и Гегеля. Когда же он различает в Едином Троицу и полагает эту Троицу до и независимо от четвертого начала (т. е. от второго полюса — материи), он следует диалектике неоплатоников. В самом деле, нео-

---

[14] С. Н. Булгаков, не принимая соловьевской спекулятивной диалектики, указывает на сходство ее с гегелевской и шеллинговской. У немецких идеалистов совершенно очевидны гностические притязания на адекватное познание божества с помощью разума. «К ним неожиданно приближается в этом отношении и Вл. Соловьев, который вообще грешит чрезмерным рационализмом в своем богословии. Хотя он характеризует трансцендентное абсолютное с помощью каббалистического понятия Эн-соф (мы знаем, как проблематично это понятие, которое, однако, применяется Соловьевым без всякого пояснения), то есть в терминах отрицательного богословия, но затем неправомерно и без всяких объяснений приравнивая его к первой ипостаси, он дедуцирует рационально его отношение к миру, а следовательно, и их взаимное определение» [15, т. 145].

платоник Прокл различает Единое, не причастное многому (Единое в самом себе), Единое, причастное многому (Логос, или Проявление Первоединого), и Единое во многом. Но при этом материя не вводится в само божество и не постулируется принцип тождества противоположностей.

Стремление Соловьева объединить эти два разных способа мышления, два разных типа диалектического построения системы порождает ряд трудностей и противоречий в его учении. Так, например, теперь становится не вполне однозначным содержание ранее введенных категорий сущего, сущности и бытия. Сущность, которая ранее мыслилась как идея, или, что то же самое, определенная Единым материя, теперь отождествляется с третьим лицом Троицы — Святым Духом.

Но ведь третье лицо Троицы было диалектически выведено Соловьевым без обращения к *четвертому началу* — материи. Как согласовать эти два определения?

Далее, категория бытия теперь выступает как Логос, т. е. второе лицо Троицы. Однако, прежде Соловьев определял бытие как *природу* — именно таким предстало бытие как результат взаимодействия Единого и первоматерии. Еще раньше бытие было определено, в отличие от сущего, как явление, а последнее — как отношение, которое не может существовать без *относящихся* сущих. Таким образом, Бог-Сын, он же Логос, есть в то же время и природа, и, значит, бытие, а не сущее.

Но идем дальше. «Бытие есть отношение между сущим как таким и сущностью как первой материей» [там же, с. 330], — поясняет Соловьев. Таким образом, сущность есть и *Дух Святой*, и *первоматерия* — соединение весьма причудливое, возникшее в результате *слияния двух совершенно разнородных способов мысли.*

Следующие категории появляются в качестве продукта разных отношений сущего к сущности. Первая материя «не есть сущее как такое, она есть его другое; но она принадлежит ему как его сила; сущее есть положительное начало и материи, оно есть, следовательно, начало своего другого. Начало же своего другого есть воля... Итак, первое отношение сущего к сущности или первое определение бытия мы имеем как *волю*» [там же, с. 331]. Воля в свою очередь предполагает *представление* и воображение, или *чувство.* Без представления воля не будет иметь предмета своего стремления. Но если бы действительно содержание воли полностью зависело от ее предмета (т. е. от представления, которое есть не что иное, как сущность), то это значило бы, что сущее определяется сущностью, т. е. материей. В действительности же «не сущее получает в представлении свое содержание от сущности, а, напротив, эта последняя, будучи определяема абсолютным Логосом, имеет от него все свое содержание...» [там же, 332]. Но представление, которое определяется не представляемым (предметом), а представляющим (субъектом), есть не что иное, как *воображение.* Поскольку речь идет не о воображении конечного существа, каким является человек, а о воображении самого

бога, то продукт его не образы фантазии, а явления самой действительности. Таким путем Соловьев получает три основные категории, которыми определяется отношение сущего к сущности, или три определения его бытия: *воля, представление, чувство.* «Сущее хочет свою сущность, представляет ее, чувствует ее» [там же, с. 333—334].

В свете полученных определений *бытия* сущего Соловьев пытается вывести основные определения самой сущности (она же — идея, материя и Дух Святой). Выведение здесь производится очень просто: сущность как содержание воли сущего — это благо; как содержание представления — истина, как содержание чувства (или воображения) — красота.

Но так как, согласно Соловьеву, воля, представление и чувство суть не отвлеченные категории, а сущие, то каждое из них является самостоятельным и целостным субъектом с преобладанием одного из трех названных определений. «Так как эти способы бытия по самой природе своей связаны неразрывно, ибо нельзя хотеть, не представляя и не чувствуя, нельзя представлять без воли и чувства и т. д., то сущее и не может утверждать эти способы бытия в их простой отдельности... Необходимая для их действительного существования особенность может заключаться только в обособлении самого сущего, как, во-первых, *преимущественно волящего*, во-вторых, преимущественно же представляющего и, в-третьих, преимущественно чувствующего...» [там же, с. 335]. Это соответственно будут дух, ум и душа. Эти три первоначальных субъекта не могут быть равными; воля изначальнее представления и чувства, а значит, благо — выше истины и красоты, и соответственно дух — выше ума и души.

В результате получается следующая система категорий:

I	II	III
Сущее как такое (бог)	Сущность (содержание или идея)	Бытие (способ или модус бытия, природа)
1. Дух	1. Благо	1. Воля
2. Ум	2. Истина	2. Представление
3. Душа	3. Красота	3. Чувство

Идеалистическая система «свободной теософии», таким образом, обретает завершение. Однако диалектика тождества противоположностей, которую принимает Соловьев, порождает у него серьезное затруднение: как быть с верховным принципом логики — законом тождества? Этот вопрос В. Соловьев пытается решить в «Критике отвлеченных начал» (1877—1880).

§ 5. Тождество противоположностей и формально-логический закон противоречия

Поскольку абсолютное, согласно Соловьеву, необходимо должно заключать в себе свое другое, то оно представляет собой единство противоположностей. Единство противоположнос-

тей В. С. Соловьев объявляет «верховным логическим законом», который есть «только отвлеченное выражение для великого физического и морального факта любви» [там же, т. II, с. 294]. Любовь и в самом деле предполагает отказ от себя ради другого, и в этом смысле она есть как бы самоотрицание любящего, однако это все-таки не означает, что любящий действительно уничтожает себя. Напротив, этим самоотрицанием достигается в любви высшее самоутверждение. Но возникает вопрос: если верховным законом логики объявлено единство противоположностей, означает ли это, что тем самым отменен закон тождества, лежавший в основании логики со времен Аристотеля? Можно поставить тот же вопрос и по-другому: ведет ли любовь к самоустранению любящего, к тому, что он перестает быть самим собой и становится совсем иным сущим, иной субстанцией?

Сам Соловьев отвечает на этот вопрос так: «Абсолютное, будучи началом своего другого или единством себя и этого другого, то есть любовью, не может... перестать быть самим собою; напротив, как в нашей человеческой любви, которая есть отрицание нашего *я*, это *я* не только не теряется, но и получает высшее утверждение, так и здесь, полагая свое другое, абсолютное первоначало тем самым утверждается как такое в своем собственном определении» [там же, с. 294]. Но такой ответ означает, что верховный логический закон единства противоположностей не отменяет закона тождества. В самом деле, *быть самим собой* можно только в том случае, если существует закон тождества как условие возможности *пребывания одним и тем же*.

Однако проблема здесь тем не менее остается: как же все-таки безболезненно совместить эти два взаимоисключающих закона? Обсуждая эту проблему, Соловьев опирается на аргумент, в свое время выдвинутый Аристотелем. «Истинно сущее, — пишет он, — чтобы быть... всеединым или абсолютным, должно быть единством самого себя и своего другого. Не есть ли это противоречие? Без сомнения, это было бы противоречием, если бы под всеединым мы разумели отвлеченное понятие или материальную вещь. Без сомнения, понятие А не может быть без противоречия понятием В... Но так как под абсолютно сущим нельзя разуметь ни материальную вещь, ни отвлеченное понятие, то этим все дело изменяется» [58, т. II, с. 299]. Соловьев здесь хочет сказать, что поскольку всеединое не отвлеченное понятие, а реальное существо, то единство и не-единство — это его определения, его атрибуты. Как в свое время Аристотель ввел понятие сущности как самостоятельного сущего, по отношению к которому противоположные определения суть только его предикаты, а потому без всякого противоречия могут быть приписаны ему, но только в разное время или в разных отношениях, так теперь Соловьев хотел бы воспользоваться тем же аргументом, чтобы «спасти» закон тождества. «Если два различные определения (способа бытия) мы обозначим как *a* и *b*, а под *A* будем разуметь некоторое действительное существо, то нет никакого противоречия утверждать, что

A заключает в себе и *a*, и *b*... если даже под *a* и *b* разуметь определения, друг другу противоположные; ибо закон тождества требует только, чтобы два исключающие друг друга признака не утверждались об одном субъекте в одном и том же отношении, но ничего не препятствует *A* быть *a* в известном отношении и быть *не a*, или *b*, *c*, *d* и т. д., в другом отношении» [там же, с. 300]. А это значит, что всеединое как некое существо в одном отношении является абсолютным, а в другом отношении — неабсолютным. Что же это за два «отношения»? Опять-таки в духе Аристотеля Соловьев поясняет, что первое определение (быть абсолютным) принадлежит первосущему актуально, а второе (быть неабсолютным) — потенциально.

Но таким путем противоположности, так сказать, разведены по «разным ведомствам», и верховный закон единства противоположностей, прямо скажем, несколько потеснен. В результате такого «разведения» противоположностей у нашего философа появляется не одно сущее, а два: «первое абсолютное» (абсолютное актуально) и «второе абсолютное» (абсолютное потенциально, или абсолютное становящееся) [15]. Первое абсолютное, если прибегнуть к терминологии платоников, будет Единым, не причастным многому, второе — Единым во многом, выступающим как «душа мира».

Но, поскольку в центре нашего внимания не столько система Соловьева, сколько его диалектика, мы специально остановились на том, как русский философ-идеалист попытался примирить два «верховных закона»: закон единства противоположностей, с одной стороны, и первый формально-логический закон — принцип тождества, или непротиворечия, — с другой. Как видим, Соловьев стремился оставить в силе оба закона, однако сохранение закона тождества несколько «ослабило» верховный закон диалектики, сняло его парадоксальный характер.

Этот вопрос — о сохранении значимости закона тождества — оказывается тем более важным и актуальным, что вокруг него разгорается полемика среди последователей Соловьева, разрабатывающих проблемы диалектики в XX в. Первым в их ряду следует назвать П. А. Флоренского, у которого диалектика, так же как и у В. С. Соловьева, является специальным предметом рассмотрения. И при этом в центре внимания Флоренского — именно закон тождества, по поводу которого он выносит совсем иной вердикт, чем В. С. Соловьев.

---

[15] Характерно, что, упомянув «второе абсолютное», Соловьев спешит оговориться, что такое выражение не заключает противоречия (хотя «второе абсолютное — это что-то вроде «круглого квадрата»), потому что оно «абсолютно не в том же смысле, как первое» [там же, с. 302]. Здесь опять-таки — забота о соблюдении закона тождества.

Глава III. ИРРАЦИОНАЛИЗАЦИЯ СФЕРЫ ДИАЛЕКТИЧЕСКОГО МЫШЛЕНИЯ

§ 1. «Иррациональность» переживания и диалектические проблемы «наук о духе»

В своей работе «Сущность философии» Вильгельм Дильтей дает одну из первых обобщающих характеристик того еще нового тогда умственного течения, к которому последующие историки философской мысли причислят (и не без основания) также и его самого. «Попытаемся, — пишет он, — понять сущность этой современной *философии жизни* (курсив мой. — *Ю. Д.*). Одна сторона ее выражается в постепенном нисхождении и ослаблении методических требований общеобязательности; метод, при помощи которого из жизненного опыта получается толкование жизни, принимает в течение этого процесса все более и более свободные формы; афоризмы связываются в неметодическое, но яркое жизнеистолкование. Писательство этого рода постольку родственно античному искусству софистов и риторов, от которого так резко отмежевался Платон в сфере философии, поскольку здесь место методического доказательства занимает переубеждение. И все же сильная внутренняя связь объединяет некоторых из этих мыслителей с самим философским движением. Их искусство уговаривания по существу своему связано с огромной серьезностью и огромной правдивостью, их взор обращен на задачу жизни, но они отчаиваются разрешить ее при помощи общеобязательной метафизики, на основании теории мировой связи — жизнь должна быть истолкована из нее самой — такова та великая мысль, которая связывает этих философов жизни с мировым опытом и поэзией. Начиная с Шопенгауэра, эта мысль развивалась в сторону все большей и большей враждебности ее к систематической философии; в настоящее время она образует центральный пункт философских интересов молодого поколения» [31, с. 29].

К этой «промежуточной форме», сочетающей в себе черты философии и искусства (литературы, поэзии), Дильтей относит творчество Карлейля и Эмерсона, Рескина и Ницше, Толстого и Метерлинка [там же, с. 28—29]. В числе их более отдаленных предшественников он называет философов стоической школы (и прежде всего автора «Монологов» — Марка Аврелия), «которые, исходя из философии поведения, дошли до того, что сбросили с себя гнет греческой систематики и начали искать свою цель в более свободной интерпретации самой жизни» [там же, с. 28]; Мишеля Монтеня, который «оставляет позади суждения о жизни в средневековой философии и еще решительнее, чем Марк Аврелий... отказывается от всякого требования обоснованности и общеобязательности» [там же]. Давая общее культурфилософское объяснение этого духовного феномена, озадачившего его современников из числа профессиональных философов, он связывает его с периодически наступающими в истории эпохами крушения

метафизического миропознания, распространения скептицизма и характерного для «стареющих наций» стремления «к внутреннему самоуглублению» [там же, с. 12].

Общей чертой всех упомянутых «философов жизни» Дильтей считает оппозицию к рационалистически-систематическому философствованию, более того, к требованиям доказательности, обоснованности, общеобязательности, которым издавна стремилась удовлетворять всякая строгая философия. Что же касается самого Дильтея, то он, в качестве наследника романтической традиции явно тяготевший к «философии жизни», не хотел, однако, ограничиваться чистым негативизмом по отношению к рационалистически ориентированной философии. Сам далеко не чуждый систематизаторской жилки, Дильтей стремился вскрыть реальный механизм философствования представителей этого явно набиравшего силу умственного течения, дабы, отправляясь от него, предложить то, что на современном языке можно было бы назвать «парадигматикой» философии вообще. Причем, как и следовало ожидать, имея в виду модель «адекватного эпохе» типа философствования, на которую ориентировался Дильтей, самой общей парадигмой философии оказывалась у него обобщенная схема художественного творчества. Ориентация на эту схему и сделала Дильтея представителем иррационалистической тенденции в западной философии с характерной для нее абсолютизацией эстетико-художественных способов постижения реальности: дильтеевское творчество вошло в круг той самой *интеллектуальной романистики*, объективным исследователем которой он хотел оставаться. Таков был первый этап *самосознания* философского иррационализма на исходе XIX столетия, который, как мы увидим, был определенным шагом по направлению к *диалектике*, получавшей теперь новую форму — форму интеллектуальной романистики.

Впрочем, Дильтей интересен для нас не только тем, что он оказался (быть может, сам не всегда этого желая) защитником специфически «рапсодической» формы философствования, получившей на Западе поистине эпидемическое распространение в XX в. и во многом определившей форму, которую приняла немарксистская диалектика. Не менее важно для нас и то содержание, которое он разрабатывал, как бы заранее имея в виду именно эту, а не другую, форму немарксистского диалектического мышления на Западе.

Дильтей считал, что причиной кризисного состояния современной ему философии является ее ориентация на естественно-научную модель знания и соответственно господство в ней естественно-научных способов постижения реальности. Между тем, согласно его убеждению, естественно-научное знание — это знание о том, что дано человеку во «внешних» чувствах — «*явление*» реальности этим чувствам. И именно поэтому такое знание недостоверно, ибо достоверность, согласно самой общей дильтеевской предпосылке, — это то, что дано во «внутреннем», а не «внешнем» опыте, в опыте внутреннего чувства. Самое большое, что может

быть достигнуто в ходе познания данных «внешнего» опыта, — это *опосредованное*, а потому *гипотетическое* знание: мы можем лишь строить гипотезы насчет реальной связи того, что дано нам как совокупность явлений во внешнем опыте. Основные инструменты познания, ориентированные на опосредующее постижение реальности, имеют логическую природу. Но логика, по Дильтею, именно потому и вынуждена умозаключать от одного к другому (от явления к сущности), что она никогда не имеет дела с реальностью самой по себе. Вот почему знание, ориентированное логически, представляет собой бесконечное кладбище все новых и новых гипотез о реальности, хотя и обладающих достоинством общезначимости, которое сообщает им логика, однако никогда не обладающих непосредственной достоверностью, а потому гибнущих от своих же собственных внутренних противоречий. Судьбу этих гипотез разделяют, по Дильтею, и метафизические системы, авторы которых безуспешно пытаются решить с помощью логических приемов «загадку жизни», неподвластную логически-опосредствующему знанию.

Выход из создавшегося положения немецкий мыслитель видел в том, чтобы переориентировать философию (мировоззренческую проблематику вообще) с естественно-научного знания на гуманитарное, которое в свою очередь также должно освободиться от естественно-научных методов и осознать себя в своей подлинной специфике в *противоположность* естествознанию, как имеющее совершенно иной предмет и иные познавательные истоки.

В чем же заключается эта столь многообещающая специфика гуманитарного знания? Она, по Дильтею, связана с тем, что гуманитарные дисциплины («науки о духе») имеют дело с самой реальностью, а не с ее «явлениями»; содержание этих наук дано исследователю с абсолютной непосредственностью, т. е. во «внутреннем», а не во «внешнем» опыте человека, в опыте его *внутреннего переживания*. Этот опыт и есть опыт самой реальности, более того, *сама эта реальность*. Ведь любая из «наук о духе» — будь то история, философия или правоведение — имеет своим предметом *человека* (взятого в том или ином из его аспектов): *его самого*, а не то, что выступает по отношению к нему как нечто внешнее, за пределами его находящееся. Но самому себе человек «дан» абсолютно непосредственным образом — *до и прежде* всякого осознания этого факта, вернее, *безотносительно* к такому осознанию (тогда как последнее, в особенности если в нем используются логические приемы и средства, уже *опосредует* человека с самим собой). Эта «данность» человека самому себе и есть его изначальное *само*-переживание, *переживание* своей собственной жизни: «данность» жизни самой себе. Ибо изначальный способ «самоданности» жизни — это и есть «пере-*живание*», «про-*живание*», «из-*живание*». Здесь, по Дильтею, *мы* сами уже и есть искомая *реальность*, от которой всякие опосредствующие методы постижения (а в особенности логические) могут лишь увести нас в сторону. Она к нам ближе всего.

Стало быть, «науки о духе» как имеющие дело с самим человеком, его «самоданностью» уже непосредственно «отнесены» к самой реальности, которая «открыта» им, так сказать, по определению. И задача заключается только в том, чтобы найти адекватные, т. е. столь же непосредственные, как и она сама, способы описания этой реальности, которые не искажали бы ее внесением того или иного элемента опосредования. Необходимо, чтобы «науки о духе», отказавшись от опосредствующих приемов естественно-научного постижения реальности, выработали бы метод, адекватный «самоданности» их предмета, в рамках которого постижение двигалось бы от «непосредственного» к «непосредственному», не разрывая круг изначального «опыта переживания» — «данности» жизни себе самой. И если называть опосредствующие способы постижения *рациональными*, то способы постижения, исключающие такое опосредование как искажающее реальность, нельзя назвать иначе как *иррациональными*.

Основным способом непосредственного постижения человеческой реальности, т. е. реальности человеческих переживаний (процессов «из-живания» жизнью самой себя), Дильтей считал *понимание*, которое он решительным образом противополагал естественно-научному *объяснению*. В отличие от «внешнего» опыта, который есть результат отнесенности реальности к таким «внешним» чувствам, как зрение и слух, обоняние и осязание, «внутренний» опыт переживания представляет собой сложный комплекс состояний и модификаций «внутреннего» чувства, таких, как удовольствие или неудовольствие, радость или страх, надежда или ненависть и т. д. И если связи данных «внешнего» опыта существуют «вне нас», побуждая нас прибегать к опосредствующим способам их постижения, имеющим гипотетический характер, то связи данных «внутреннего» опыта заключены в нас самих, в структуре наших собственных переживаний, которая, по Дильтею, может быть постигнута лишь в процессе непосредственного «из-живания» этих последних. Только здесь раскрывается она как их *смысл*, ибо связи «внутренних» переживаний, в отличие от «внешних», имеют не причинный, а *телеологический*, т. е. *смысловой* характер. И постичь то или иное внутреннее переживание — это значит самому пережить его собственные импульсы, ритмы, биения, его собственную целесообразность, — все это и будет «пониманием» его смысла, его структурной связанности. В еще большей степени сказанное относится к постижению всей целостности внутреннего опыта индивида, включающей совокупность всех его переживаний.

Самое же главное здесь заключается в том, что смысл любого нашего переживания — будь то страх, отчаяние или надежда — дан переживающему его с *абсолютно непосредственной достоверностью*. Когда я, скажем, переживаю страх, никто не сможет доказать мне, что на самом деле я переживаю нечто совсем другое, «смысл» моего страха заключается, если согласиться с Дильтеем, исключительно в том, что он... страх: это — *последняя* достоверность, не сводимая ни к чему другому. И «понять» *мой* страх мож-

но, только исходя из целостности моего переживания, «тотальности» моей внутренней жизни, ибо переживаю я этот страх, как любое другое внутренне данное чувство, *всей цельностью* своей натуры (а не односторонне — как это бывает в случае «внешнего опыта», где активное состояние одного из органов чувственного восприятия может оставить пассивными все остальные). Моя внутренняя жизнь — а это и есть подлинная жизнь духа — всегда предстает как органическая целостность, нерасторжимая на абстрактные «моменты». Поскольку же эта моя подлинная жизнь, это мое переживание, которое и есть я сам, предстает как нечто, с чем я имею дело в первую очередь, постольку любое содержание, которое погружается в атмосферу соответствующего «внутреннего» чувства, с самого начала предстает как определенным образом модифицированное этим последним и без него просто не имеющее никакого смысла. Оно изначально *коррелятивно* соответствующей модификации внутреннего чувства, оно есть его другой полюс. Но это значит, что разгадать любое содержание, предстающее в самобытном и самозаконном царстве «внутреннего» чувства, в поле само-переживания жизни во мне, можно только одним-единственным способом: «поняв» переживание (связь переживаний), *придающее смысл* данному содержанию.

Так что же значит «понять» какое-либо переживание, состояние, фазу (модификацию) этого переживания — например, того же страха? Это значит так или иначе воссоздать условия, при которых я мог бы вновь пережить его во всей его чистоте, — прием, который, согласно Дильтею, изначально был ведущим в литературе и искусстве. Причем, если верить немецкому мыслителю, «понимание» у каждого человека начинается не с себя самого, а с «другого». Мне самому мое переживание «дано» в непосредственном тождестве его и реальности, содержательности и смысла (который есть не что иное, как структура, связь моментов этого переживания); я слит с ним, полностью погружен в него, неотличим от него (впрочем, именно по этой причине я имею дело пока что лишь с возможностью понимания, а не с самим пониманием, предполагающим *повторение* переживания). В этом смысле мне нет необходимости понимать самого себя: *самоданность* моего переживания и моя самодостоверность совпадают до полного тождества.

Необходимость понимания в точном смысле этого слова возникает лишь в тот момент, когда данность в моем переживании некоторого содержания и моя «самоданность» расщеплены; иначе говоря, когда я имею дело с «другим» человеком, с переживанием этого другого человека, данным в совокупности его внешних проявлений, они-то и выступают как непонятое (пока что) содержание моего переживания. Средством превратить это содержание в «понятное», т. е. предстающее как органический и прозрачный элемент «самоданности» моего собственного переживания, и выступает «понимание» в дильтеевском смысле. Понимание — это превращение переживания другого в столь же достоверное для

меня, как и мое собственное. Ибо только тогда я постигну его смысл, совпадающий с этой достоверностью.

Уже в самой специфически дильтеевской постановке проблемы «понимания» запрограммирован и определенный способ ее решения, который удовлетворял бы исходному требованию «непосредственности», т. е. неопосредованности понятием, логически-понятийными средствами. Я понимаю «другого» по аналогии с самим собой — операция, по убеждению Дильтея, тем более неизбежная, что ведь этот «другой» дан мне лишь *в* моем переживании: как «часть» его содержания, «часть» моей жизни. Я «вчувствуюсь» (сам термин «вчувствование» принадлежит Т. Липпсу, у которого многое заимствовал Дильтей) в «другого», в его душевную жизнь, т. е. жизнь его «внутренних» чувств, подставляя под «внешние» проявления переживания «другого» — мои собственные переживания. И таким образом я перехожу от «самоданности» моего собственного переживания к «пониманию» переживания «другого» без каких бы то ни было скачков и, главное, логических опосредований; вернее даже, на каждом этапе «понимания» «другого» я остаюсь в магическом кругу «самоданности» моего собственного переживания, самопереживания, моей жизни.

Здесь, однако, мы должны остановиться и задать Дильтею вопрос (который, впрочем, в аналогичных случаях не обходил и сам этот мыслитель): откуда вообще в замкнутом кругу нашего «самодостоверного» переживания мог появиться кто-то «другой»? Или иначе: по какому праву мы заключаем, что некоторая часть содержания нашего переживания есть нечто, от нас не зависящее и отнесенное к «другому», что нам предстоит еще как-то «понять», прежде чем оно станет для нас действительно нашим «собственным»? Вопрос тем более насущный в данном пункте, что от него зависит и другой вопрос, касающийся существа проблематики понимания: где гарантии того, что «вчувствуясь» в душевную жизнь другого человека, я не подменяю самобытную жизнь *его* переживаний *своими собственными?* — вопрос, носивший для Дильтея характер сфинксовой проблемы, так как от возможности его решения зависела судьба всего дильтеевского построения. (Из поисков ответа на этот вопрос и возникли, как мы увидим, «диалектические искания» последователей В. Дильтея.)

Нельзя сказать, чтобы ответы Дильтея как в первом, так и во втором случае были достаточно убедительными. Усомнившись в достоверности «внешнего» опыта, где, по убеждению философа, господствовала скептическая гипотетичность, шедшая рука об руку с формально-логической общезначимостью, он лишил себя теоретического права апеллировать к этому опыту (и соответствующим способам его понятийной артикуляции), в частности, и при решении принципиальных вопросов своего учения. Но тем больший вес придавался им апелляции к «внутреннему» опыту, в особенности когда речь шла об оправдании фундаментальных предпосылок его теоретического построения. В связи с этим немецкий мыслитель не мог ответить на вопрос о том, «как, исходя из «я»,

оправдать убеждение в реальности других лиц и внешнего мира» [70, с. 332] (первый из вышеупомянутых вопросов), иначе как сославшись на внутренний опыт: «Дильтей думал, что в переживании стесненной воли, в импульсе и сопротивлении содержится зародыш разделения на «я» и объекты ...» [там же, с. 333]. Заметив скороговоркой, что для Дильтея «переживание чужой реальности лишено всякого трансцендентного характера» [там же] (и оставив неразъясненным многозначный смысл употребленного им термина «трансцендентный»), только что процитированный нами ученик Дильтея — М. Фришейзен-Келер тут же переводит всю проблематику в иную плоскость, лишая ее всей содержащейся в ней остроты и радикальности. Вместо заданного им самим (вслед за Дильтеем) вопроса о том, как осуществить «переход от точки зрения собственного «я», сознающего с бесспорной достоверностью прежде всего лишь факты личного, внутреннего опыта, к признанию того, что пережито другими познающими субъектами» [там же], — вопроса, который он справедливо считает «самым важным», М. Фришейзен-Келер (и здесь опять-таки точно следуя за своим учителем) предлагает теперь совсем другой: «чем является реальность внешнего мира для правильно понятого опыта?» [там же]. Между тем остается по-прежнему нерешенным: имеет ли право Дильтей *вообще* говорить о «реальности внешнего мира», если, разумеется, понимать под этим правом теоретическое право мыслителя, который сам же и задавался этой проблемой как фундаментальной проблемой философии?

Фактически вопросом теперь оказалось иное: как *удостоверить* раскол между мной и чем-то отличным от меня (все равно, идет ли речь о «мире» или о «другом» человеке), переживаемый мною с непосредственной очевидностью, также и для остальных людей? Если последовательно придерживаться дильтеевских постулатов, то и на этот вопрос невозможно ответить, не допустив совершенно непозволительного для строго рассуждающего человека логического скачка. Необходимо было предположить (неизвестно, на каком основании) наряду со сферой индивидуального переживания («я» классической немецкой философии, хотя и толкуемым на новый, не рационалистический манер) также и сферу меж-индивидуального — интерсубъективного переживания: «сознание вообще», включающее, как теперь неожиданно оказывается, и индивидуальные «я», и их «объекты» [там же], а также поставить рядом с абсолютно уникальным индивидуальным опытом переживания, исключающим всякую общезначимость, также и некоторый «типический опыт» [там же], который, надо полагать, находится в менее антагонистических отношениях ко всякой общезначимости.

Нельзя сказать, чтобы Дильтей не чувствовал возникающих здесь антиномий, хотя потребность реального исследования культуры часто побуждала его вводить некоторые общетеоретические допущения гораздо раньше, чем он мог согласовать их с предпосылками, лежащими в основе здания его философского учения.

так и оставшегося недостроенным[1]. Свидетельство тому — та особая роль, которую у Дильтея играет понятие «выражения», развитое на основе преобладающей ориентации на модель художественного произведения; последнее, кстати, он и считал «выражением» в самом точном смысле слова. Именно этому понятию предстояло играть в дильтеевском учении спасительную роль соединительного звена между внутренним переживанием одного индивида и переживаниями «другого» («других»), между «я» (в специфически дильтеевском смысле) и «сознанием вообще», между уникальностью «внутреннего опыта» отдельного человека и «типическим опытом» многих людей, наконец, между неповторимостью субъективного и общезначимостью «объективного духа». В этом понятии оказалась «свернутой» вся та диалектика, которую последователи Дильтея «развернули» с помощью определенным (опять же дильтеевским) образом истолкованного Гегеля.

Под «выражением» Дильтей понимает совокупность проявлений душевной жизни «другого», как они даны нашему собственному переживанию. «Выражение» философ стремится радикальным образом противопоставить тому, что он рассматривает как «явление» реальности нашему «внешнему» чувству. «Явление» сообщает нам о том, что *не есть* достоверное для нас — о внешнем объекте, относительно которого мы можем строить более или менее правдоподобные гипотезы, пользуясь очень удобной для этого общезначимостью понятия. Что же касается «выражения», то оно, напротив, сообщает о том, что для нас абсолютно достоверно, так как относится к области непосредственных данностей внутреннего переживания. Причем акцент на различии «явления» и «выражения» здесь настолько велик, что в «выражении», по сути дела, вообще *элиминируется весьма существенный* момент, *сближающий* его с «явлением», а именно то обстоятельство, что «выражения» душевной жизни «другого», прежде чем стать для нас таковыми, должны предстать перед нами — «явиться» нам. А тем самым упускается из виду то, что относится к внешней реальности другого, отправляясь от которой мы только и можем сделать достоверный вывод о его «нетождественности» мне. Впрочем, как мы помним, этот аргумент не имеет в системе дильтеевских рассуждений никакой силы: ведь знание о существовании «другого» как предмета моих «внешних» чувств — это всего-навсего «гипотетическое» знание, на основе которого ничего нельзя утверждать с полной достоверностью. Достоверность присутствия «другого» как «другого» может быть дана, согласно Дильтею, лишь в моем внутреннем опыте, в опыте моего внутреннего переживания, и обеспечить ее могло бы лишь «выражение» чужой духовной жизни со свойственной ему способностью непосредственно раскрывать переживание одного человека переживанию другого (душе).

Таким образом, «выражение», во-первых, должно свидетельствовать о том, что существование «другого» как «момента», содер-

[1] Особенно в методологическом аспекте, что и побудило последователей Дильтея обратиться к Гегелю.

жащегося в моем собственном переживании, не замыкается индивидуальными границами этого переживания, не сводится к нему целиком и полностью, но что ему соответствует существование этого «другого», по крайней мере как «момента», содержащегося в переживании всех других людей — *интерсубъективного*, а не только субъективного переживания. Иначе говоря, выражение душевной жизни *«другого»* должно гарантировать то, что на ином, не дильтеевском, языке называлось бы *объективным* моментом *моего* переживания, направленностью этого переживания на нечто, находящееся вне его и от него не зависящее. С помощью понятия «выражения» Дильтей должен был вразумительно объяснить переход от субъективной достоверности моего индивидуального переживания к тому (вовсе для меня не достоверному) факту, что существуют не только мои переживания, но и переживания «другого» («других»), — переход, который является камнем преткновения для всех без исключения теоретических построений, отправляющихся от «внутреннего опыта» как последней достоверности.

Во-вторых, с помощью апелляции к «выражению» предстояло объяснить не только тот факт, что у «другого» есть свои переживания, достоверные для него точно так же, как для меня — мои собственные, но и то, что они во всей их для-него-достоверности проницаемы и, более того, столь же достоверны также и для меня. Иначе говоря, «выражение» должно было предстать в системе дильтеевских рассуждений как тот «медиум», в котором переживание «другого» становится постижимым также и для меня, не теряя от этого ни грана от своего собственного (индивидуально окрашенного) содержания, а главное, от своей прежней субъективной достоверности, хотя теперь это была уже достоверность не одного субъекта, но по крайней мере двух. А это значит, что «выражению» надлежало сыграть роль своеобразного гаранта *общезначимости* индивидуально окрашенных и в этой своей индивидуальной окрашенности уникальных, неповторимых переживаний, т. е. ту самую роль, которую на уровне «внешних» чувств играют, по Дильтею, логически-понятийные средства познания. Причем речь шла о такой «общезначимости», которая не должна была бы вступить в противоречие с субъективной достоверностью уникальных переживаний (проблема, которая будет осмысляться неогегельянцами под углом зрения «единства» рационального и иррационального).

Одним словом, все трудности, перед которыми оказался Дильтей, отказавшись от объективирующей и опосредующей функции (гарантирующего общезначимость) рационального мышления, должны были получить свое разрешение в рамках специфической концепции «выражения», с помощью которой в сферу (иррационального) переживания *возвращались* ранее отобранные у него атрибуты: и объективность (в форме направленности на «другое», от данного переживания не зависящее), и артикулируемость (сообщаемость «другому»), и общезначимость.

Как писал впоследствии философ-экзистенциалист О. Больнов, систематизировавший в своей книге о Дильтее [см. 99, с. 97] его представления о «выражении», последнее характеризуется следующим образом.

1. Дильтей подчеркивает единство переживания и «выражения», заключающееся в том, что, с одной стороны, само переживание немыслимо без «выражения», в котором оно находит свою реализацию и завершение, а с другой, рождаясь в глубинах переживания, «выражение» остается погруженным в стихию переживания, «омывается» ею и черпает свою силу из ее живительных истоков. В этом смысле «выражение» и переживание не просто полностью соответствуют друг другу, но представляют собой одно и то же. «Выражение» — это переживание, взятое под углом зрения его самообнаружения, самовыявления. Переживание — это «выражение», рассмотренное в аспекте того, что составляет его глубинное жизненное содержание.

2. В то же время «выражение», согласно Дильтею, несет с собой и нечто большее, нежели то, что изначально было заключено в переживании, а именно момент, связанный с фиксацией переживания, с преодолением его изменчивости, прихотливости — словом, неуловимости. В «выражении» переживание как бы застывает, «опредмечивается», ибо то, в чем фиксируется «выражение», — это всегда нечто предметное, вещественное. Оно так или иначе дано «внешнему» чувству, чтобы именно через него открыться «внутреннему» чувству другого человека, стать достоянием его переживания. В этой фиксированности «выражения» переживание обретает свою внешнюю границу, однако в ней же заключается и нечто такое, что «выражение» как бы прибавляет к переживанию, чем переживание обязано не своей собственной внутренней стихии, а именно необходимости выплеснуть ее вовне. «Выражению» переживание обязано своей артикуляцией, своей расчлененностью, упорядоченностью, в общем прояснением своей собственной глубины, превращением ее в нечто прозрачное. И только таким образом переживание, продолжающее свой органический рост в «выражении», получает свое завершение.

3. Однако эту свою роль, имеющую, как видим, конструктивное значение для самого переживания, «выражение» исполняет только по той причине, что оно двулико: одно его лицо обращено вовнутрь переживания, в его сокровенную глубину, а второе — вовне, к тому, что сделало бы это переживание достоянием «другого» («других»). Причем в этом своем аспекте «бытия-для-другого» «выражение», взятое в его дильтеевской характеристике, отмечено особенностями, которые не просто отличают его от переживания, но делают *противоположностью* этого последнего. Ибо если переживание характеризуется, по Дильтею, субъективной достоверностью, неповторимостью (уникальностью), необщезначимостью и необъективируемостью (в том смысле, что «мой» страх никем не может быть пережит так, как переживаю его я), то «выражение», взятое в качестве бытия переживания для «другого»

(«других»), напротив, отмечено печатью некоей объективной достоверности — ведь выраженное в нем переживание должно стать достоверным для «другого» (в пределе — для каждого); повторимости, ибо оно «повторено» в «выражении» так, чтобы «другой» мог воспроизвести в себе самом соответствующее переживание; следовательно, оно отмечено определенной общезначимостью, так что «другой» получает возможность воспроизвести для себя «смысл» соответствующего переживания, существующего в «выражении» как бы уже безотносительно к тому, кто воплотил в нем свое переживание.

И наконец, в силу всех названных черт и особенностей «выражение» оказывается не просто «опредмечиванием» переживания, воплощением его в форме предмета, непосредственно данного «внешним» чувствам (и только затем, т. е. опосредованно, раскрывающего свое внутреннее содержание, «понимаемое» в процессе переживания), но и его «объективацией». Ведь «выражающий» *предмет* предстает как нечто, не только независимое в своем бытии от существования каждого из «других» людей, но и оборвавшее свои связи со своим создателем, воплотившим в этом предмете свои переживания: по отношению к этому предмету его вчерашний создатель выступает теперь как один из упомянутых «других».

«Выражение» оказывается, таким образом, наиболее противоречивым из всех дильтеевских понятий, оно буквально «напрашивается» на то, чтобы погрузиться в «гераклитовскую стихию» гегелевской диалектики[2]. Если в одном своем аспекте оно принадлежит сфере субъективно достоверного индивидуального переживания, то в другом — оно явно должно быть отнесено к области «объективного духа». И точно так же, как ранее Дильтей оставил в некоторой, мягко выражаясь, полутьме проблему перехода от субъективной достоверности индивидуально переживающего «я» к «другому», теперь он оставил открытым вопрос о том, как же совместить два упомянутых аспекта «выражения» (так они и остались существующими как бы в разных измерениях и не соприкасающимися один с другим). Эти проблемы решались неогегельянскими преемниками Дильтея путем «перевода» их на диалектический язык Гегеля.

Настаивая на *общезначимости* и *объективности* «выражения», которые превращали это понятие в центральную категорию дильтеевской концепции «объективного духа» (вновь заставляющую вспомнить о Гегеле), Дильтей не заметил, что развивает и углубляет принцип, диаметрально противоположный тому, который он положил в фундамент своего обоснования гуманитарного знания в его отличии от знания естественно-научного. Ведь при этом

---

[2] Не случайно почти аналогичные ходы мысли мы встречаем в процессе осмысления проблематики «выражения» такими неогегельянцами, как Кроче и Коллингвуд.

главным был дильтеевский принцип *самодостоверности* переживания индивида, которое представлялось тождественным человеческой *реальности*, с каковой, по Дильтею, и должны иметь дело «науки о духе». Что же касается сферы «объективного духа» (к которой относится и «выражение»), то, как ни крути, но она и в дильтеевском ее изображении оказывалась сферой общезначимости, отношения одного человека к «другому» («другим»). И основополагающим ее принципом была уже не непосредственная достоверность отношения индивида к своим собственным переживаниям, а достоверность, так сказать, опосредованная: таким «объективный дух» выступал у автора «Феноменологии духа», которому Дильтей был обязан этим понятием, в аспекте его «бытия-для-других». Но в этом смысле «объективный дух» оказался сферой господства того самого принципа *опосредования* (оторванной от непосредственной достоверности общезначимости гипотетического знания), который Дильтей уже отверг однажды, связав с ним радикальную ограниченность естественно-научного, логически-понятийного знания, — тенденция, заставлявшая относиться к Гегелю крайне амбивалентно, что и отразилось в поздней дильтеевской работе о молодом Гегеле [см. 121].

В качестве принадлежащих сфере «объективного духа» и подвластных его основополагающему принципу универсального «опосредования» дильтеевские «науки о духе» оказались по отношению к своему предмету — непосредственно достоверной реальности человеческих переживаний — в положении, совершенно *аналогичном* положению естествознания относительно его предмета. И в том, и в другом случае для выработки *достоверного знания*, которое удовлетворяло бы требованиям «объективного духа», необходимо было апеллировать к опосредствующим способам постижения, которые гарантировали бы общезначимость *смысла* интуитивно усмотренного, непосредственно пережитого содержания знания. При этом гуманитарию, в отличие от естествоиспытателя, Дильтей оставлял лишь слабое утешение, заключающееся в вере в то, что смысл исследуемого им всегда дан ему непосредственно и задача заключается лишь в общезначимом *выражении* того, что самому ему «ясно и так», между тем как естествоиспытатель должен строить гипотезы о смысле познаваемого им объекта; утешение слабое и сомнительное потому, что, как показал сам Дильтей, общезначимое «выражение» смысла любого непосредственного переживания (в том числе и касающегося отношения исследователя-гуманитария к исследуемому им объекту) играет активную *конструктивную* роль в процессе самопрояснения и самоосуществления этого смысла. А в общем и здесь оставался все тот же разрыв между необщезначимой достоверностью и общезначимой недостоверностью, точнее же, достоверностью того, что переживает как достоверное отдельный индивид, и достоверностью того, что «считает» достоверным общество. Этот разрыв предстояло снова и снова преодолевать на путях логически опосредующего мышления, вновь и вновь подходя вплотную к вопросу о диалек-

тике рационального и иррационального, которую неогегельянцы попытаются «вычитать» у самого Гегеля.

Эту перспективу дильтеевского учения о «понимании» продумал другой ученик Дильтея — Э. Шпрангер [см. 176; 177], сделавший следующий решительный шаг по направлению к неогегельянству. По его убеждению, «понимание» вовсе не равнозначно «вчувствованию» в чужую душевную жизнь на основе специфической «симпатии» к ее обладателю. «Понять» — значит постичь *«духовную связь»* переживания «другого» как исполненную «смысла», причем осуществить это постижение в форме «объективно значимого познания» [163, с. 28]. Смысл же этой духовной связи следует рассматривать не как нечто, целиком и полностью замкнутое в кругу субъективных переживаний индивида, а как нечто отнесенное к «ценностному целому» (*Wertganzes*), как его «конституирующий член». И когда, например, мы попытаемся понять переживания играющего ребенка, то мы сможем достичь здесь успеха, если, не ограничившись описанием состояний его сознания (которое само по себе нам ничего не дает), постигнем «смысл» его игры. Здесь, как видим, выбор, так и не сделанный В. Дильтеем, всю жизнь колебавшимся между достоверностью субъективного переживания и общезначимостью «объективного духа», окончательно делается в пользу последнего; а соответственно Шпрангер делает основной акцент именно на том аспекте «выражения» переживания (в приведенном примере — игры ребенка), который отнесен к сфере «объективного духа», включен в него, получая от строя его ценностей всю полноту «смысла».

Так наметилась, хотя и в самых общих контурах, линия преодоления романтического эстетизма, заложенного в иррационалистически окрашенных постулатах дильтеевского обоснования гуманитарных наук (а вместе с тем и нового обоснования философии). Однако сам Э. Шпрангер как неогегельянец не мог быть последователен в проведении этой линии, не говоря уже о других западно-европейских философах начала XX в., захваченных романтически-иррационалистической волной «философии жизни». Дильтеевская попытка обосновать специфику гуманитарного знания (в том числе и философского), апеллируя к рационально невыразимому переживанию индивида, получила широкий отклик в Германии и за ее пределами. Впрочем, прежде чем она нашла свое логическое завершение в экзистенц-философии М. Хайдеггера, романтически-иррационалистическая мысль испробовала иные свои возможности. О них-то и пойдет сейчас речь.

§ 2. Эстетизирующая иррационализация философских понятий

Хотя метафизические воззрения А. Бергсона существенным образом отличались от взглядов В. Дильтея (тем более что последний считался противником всякой метафизики вооб-

ще — пункт, в котором он был особенно близок к позитивизму), общая иррационалистическая установка в толковании специфики философского знания сближала их, делая представителями одного и того же умонастроения в западно-европейской философии рубежа XIX—XX вв., вылившегося затем в разнообразные «диалектические искания». И что здесь самое существенное — эта общая установка привела к целому ряду совпадающих формулировок, имеющих отношение не только к критике рационализма и логически опосредствующих познавательных приемов естественных наук, но и к пониманию того, что такое мировоззрение вообще и в каком отношении находится оно к «жизни». Причем главное, в чем сходились эти (в других отношениях столь различные) мыслители, когда говорили о природе и сущности философии, взятой в ее мировоззренческой функции, — это идея необходимости радикально переориентировать философию с логически-понятийных способов постижения реальности на интуитивно-воззрительные, которые, в представлении Бергсона, так же как и в трактовке Дильтея, одинаково тяготели к одной и той же модели: к *искусству,* к эстетико-художественным способам и приемам освоения действительности с внутренне присущим им *решающим преобладанием «выражения» над «отражением»* и соответственно эмоционального *отношения* над рациональным *осмыслением.*

И там, где эта самая общая ориентация действительно одерживала верх над традиционно-рационалистическими методами работы Дильтея и Бергсона, от которых естественно они так и не могли избавиться до конца (особенно в тех случаях, когда речь шла об «экспликации» их мировоззренческих интуиций и «доведении их до сознания» читателей), творчество этих двух мыслителей оказывалось в рамках одного и того же литературно-философского жанра, диктовавшего им одинаковые требования, — жанра интеллектуального романа, рождавшего свои собственные проблемы, которые многие из последователей как Дильтея, так и Бергсона пытались решать на путях весьма своеобразной «диалектизации» философского мышления. Отсюда, из этой общей ориентации, и проистекали многочисленные созвучия как в отдельных «мыслительных ходах», так и в целых фрагментах теоретических построений этих двух философов, являющихся в других отношениях столь различными, а потому даже в общих рамках «интеллектуальной романистики» стоящих на противоположных полюсах. Но такова уж природа любого литературного жанра, предъявляющего авторам не только формальные, но и глубоко содержательные (мировоззренческие) требования: он сближает тех, кто оказывается в его рамках, как бы ни хотели они подчеркнуть свою абсолютную неповторимость.

Одной из особенностей иррационалистической философии как специфического жанра «интеллектуальной романистики» было убеждение, полагающее непреодолимую грань между этим «неклассическим» способом философствования и традиционным, а именно убеждение в том, что философское мировоззрение *не от-*

ражает реальность, находящуюся вне мыслителя и существующую независимо от него, а выражает *отношение* мыслителя к этой реальности, вернее, если рассуждать здесь последовательно, выражает реальность, заключенную в *самом* этом мыслителе и данную ему адекватно лишь «изнутри», в качестве его собственной *внутренней реальности*, в качестве *его самого* как уникального носителя этой реальности. Короче говоря, если философ классического стиля имел своей задачей, заданной ему тысячелетней мыслительной традицией, отразить истину реальности, по возможности очищая ее от «примесей», идущих от его «партикулярности», то «неклассический» мыслитель считает себя, свою внутреннюю природу единственно адекватным «органоном истины», а потому считает не только невозможным, но и ненужным, неправильным традиционное требование отличать себя как мыслящего (и переживающего) от истины как мыслимой (и переживаемой). И даже при таком повороте (от внешнего к внутреннему) он ищет не *истину* в себе самом, но *самого себя* в истине, полагая, что истина реальности неотторжима от него, от его уникально-неповторимого отношения к ней.

Вот почему в рамках вновь возникшего (а главное, — впервые осознавшего себя) жанра «интеллектуальной романистики» основным, ведущим оказывается стремление к выработке таких средств постижения истинной реальности, которые не опосредовали бы индивида и эту реальность (ведь он, данный себе «изнутри», и есть эта реальность), а, наоборот, выражали бы непосредственное отношение к ней, непосредственную включенность в нее постигающего ее индивида. В свою очередь предпосылка о непосредственной включенности индивида в истинную реальность, в истину — на правах ее органически необходимого (если не центрального) элемента — с необходимостью влекла за собой радикальные изменения в самой постановке вопроса о задачах ее постижения. Чтобы постигнуть ее, необходимо было не поставить эту истину *над* философом (ситуация, предполагающая дистанцию между мною и истиной, равно как и соответствующие дистанцирующие способы моего «причащения» к ней), а, наоборот, *низвести ее до него*, отождествив ее с ним, с тем, в чем он дан самому себе как неповторимо уникальная «тотальность». А это предполагало уже *не отражение* мыслителем истины, а *выражение* им самого себя как носителя истинной реальности — выражение, характеризующееся той же самой непосредственностью, с какой в нем самом воплощена истина.

Одним словом, точно так же, как в мышлении классического стиля взаимно обусловливали друг друга установка на *отражение* истины (в индивидуальном сознании философа, сознающего свою неизбежную партикулярность) и ориентация на *опосредствующие* (т. е. позволяющие как-то нейтрализовать эту партикулярность) способы постижения истины, так в мышлении *неклассического* стиля оказываются нерасторжимо связанными установка на *«выражение»* истины (неразрывной с уникальным образом пе-

реживаемой жизнью самого философа, усматривающего истину именно в уникальности переживания его собственной жизни) и ориентация на непосредственность этого выражения (ни на шаг не отступающего от уникальности того, что дано ему в качестве его переживания). Логически необходимым следствием утверждения в западно-европейском философском сознании этой новой установки и была радикальная переориентация соответствующего способа философствования с естественно-научной модели познания на эстетико-художественную модель «выражения»; ибо только в сфере художественной культуры вырабатывались доселе те приемы и способы постижения реальности человеческих переживаний, жизни человеческой души, которые базировались на преобладании «выражения» над осознанием (момент, зафиксированный в художественном творчестве еще Платоном). И поскольку иной сферы общественного сознания, где бы с такой же глубиной и последовательностью разрабатывались средства *выражающего постижения* (в отличие от отражающего и осознающего), не существовало, постольку противоположение иррационалистического способа философствования рационально опосредствующему не могло означать ничего иного, кроме смыкания соответствующего философского течения с искусством, превращения его в философский род искусства — «интеллектуальную романистику» (ибо философия могла связать себя только с тем из искусств, которое было связано со словом).

Говоря о философской романистике, мы связываем иррационалистическую философию прежде всего с самым крупным литературным жанром, который наиболее соразмерен масштабности основных мировоззренческих тем. Это не исключает, однако, ориентации иррационалистической философии и на более мелкие жанры, такие, как новеллистика и лирика. Однако доминирующим жанром иррационалистической философии, задающим содержательные установки и другим литературно-философским жанрам, остается все-таки именно философская романистика: она-то и определяет отправные моменты исследования философского иррационализма как новейшего жанра мировоззренческого творчества. Так что иные жанры иррационалистического философствования оказываются подчиненными интеллектуальному роману не только в силу их меньшей распространенности в мировоззренческом творчестве (по причине его универсального устремления, с трудом вмещающегося в мелкие жанры), но и в связи с их содержательной зависимостью от него. Вот почему мы имеем право использовать применительно к иррационалистическому складу философствования общую характеристику — «интеллектуальный роман», — отражающую сущность данного типа мировоззренческого творчества, а главное, его «методологию», уже у В. Дильтея обнаружившую тяготение к «по-новому» толкуемой диалектике.

Итак, главное и решающее устремление, позволяющее отнести творчество Бергсона к жанру «интеллектуальной романистики»,—

это радикальное противопоставление опосредствующих способов отражения истины в познании человека непосредственному выражению ее как изначально данной индивиду и нуждающейся только в одном — в адекватной экспликации, которая не нарушила бы ее непосредственной «самоданности». Основное противоречие всех философских систем прошлого, которое толкало их авторов по пути все нового и нового усложнения своих теоретических конструкций, Бергсон усматривает в разрыве между «простой интуицией», послужившей основополагающим импульсом творчества каждого из философов, и теми «средствами, которыми он располагал для выражения ее» [8, с. 3] (имеется в виду тот мыслительный материал, включая соответствующий набор философских идей и понятий, который имел в своем распоряжении каждый данный философ). Эта «простая интуиция», определяющая содержательное своеобразие творчества мыслителя, есть нечто принципиально неопределимое; это некоторая точка, «к которой — как мы чувствуем — можно бесконечно приблизиться, хотя без надежды когда-нибудь достигнуть ее» [там же]. Ибо она есть лишь воплощение некоторой *направленности* творческого устремления философа — проходящего через него и уникальным образом преломляющегося в нем «жизненного порыва».

Философ, ощутивший в себе этот «жизненный порыв», точно так же, как Сократ ощутил в себе своего «даймона», тщетно пытается выразить его. Тщетно потому, что он пользуется для этого средствами, существенно, принципиально отличными от того, что составляет природу выражаемого с их помощью. Речь идет о накопленном интеллектуальной традицией мыслительном материале, который применяется для выражения чего-то, во-первых, совершенно неповторимого, во-вторых, невыразимого (неизбежно отвлеченной) мыслью, в-третьих, «необъективируемого», т. е. не отчуждаемого от своей непосредственной данности в переживании философа. Вот откуда возникает, если верить Бергсону, тяготение философов к созданию все более усложненных и громоздких теоретических конструкций. Их усложненность и громоздкость — свидетельство краха попытки философа сказать несказанное, выразить невыразимое: «простоту своей оригинальной интуиции» [там же].

Отсюда задача, стоящая перед *историком* философии: попытаться проникнуть в эту «оригинальную интуицию» мыслителя, отправляясь не от того, что он сказал (ибо сказал он нечто совсем иное, чем хотел), а от того, что ему *так и не удалось* высказать, но на что удалось по крайней мере намекнуть, правда сделав это невольно и бессознательно. Намеком на «оригинальную интуицию» Бергсон считает «некоторый образ, промежуточный между простотой конкретной интуиции и сложностью выражающих ее абстракций, неуловимый и каждый раз вновь исчезающий, — образ, который, незамеченный, может быть, держит в своей власти дух философа, следует за ним, как тень, по всем извилинам его мысли и который, если и не есть сама интуиция, то приближается к ней несравненно больше, чем то абстрактное,

и поневоле символическое, выражение, к какому должна прибегнуть интуиция, чтобы доставить «объяснения» [там же, с. 4]. Этот вот образ и следует, по Бергсону, искать в любой философской системе в первую очередь, чтобы хоть как-то прикоснуться к невыразимой и несказанной интуиции.

Само собой разумеется, у Бергсона *«образ»* (так же, как и «переживание» у Дильтея) имеет не- и анти-рациональную природу и добраться до него можно лишь путем *деструкции* мыслительной формы, в которую исследуемый философ облек «жизненный порыв», непосредственно данный ему в неизъяснимой простоте его «оригинальной интуиции». Мыслительная, т. е. понятийная форма — это всего-навсего пыль, поднятая вихревым импульсом интуиции: « ... Этот импульс породил движение, и если это движение, являющееся как бы вихрем определенной частной формы, становится видным нашему взору лишь благодаря той пыли, которую вихрь этот собрал на своем пути, то не менее верно и то, что могла быть поднята совсем иного рода пыль и что все-таки это был бы тот же самый вихрь» [там же, с. 7]. И постичь во всей чистоте — даже не саму исходную «простую интуицию» философа, но хотя бы ее «образ», в который сжимается исследуемая система, «когда ее отталкивают к интуиции, из которой она вышла» [там же, с. 17], можно только лишая философскую мысль понятийной оболочки, освобождая мысль от «понятийности» и, следовательно, «мыслительности».

Этот «образ» — «почти материя, поскольку его можно видеть, и почти дух, поскольку его нельзя более осязать» [там же, с. 15], некий *посредник* между материей и духом, некоторое единство того и другого, данное в созерцании как *эстетическая реальность*. В качестве таковой она уже не мыслится, а созерцается: мы погружаемся в нее, как погружаются в источник. Отправляясь от «образа», имеющего, согласно бергсоновскому толкованию философии Беркли [там же, с. 14—17], вид *пространственного* созерцания, исследователь «поднимается, наконец ... до той точки, где будет сжато и примет форму напряжения все то, что имело форму протяжения в системе (исследуемого философа — *Ю. Д*): только тогда мы сможем представить себе, как из этого центра сил — впрочем, недоступного — происходит импульс, несущий с собой порыв (l'élan), т. е. сама интуиция» [там же, с. 18]. Речь идет об импульсе, постижению которого мешают не только понятия и понятийные конструкции, но и сами слова, предложения и т. д., ибо это даже не слово, а «именно смысл, который есть не столько продуманная мысль (...), сколько движение мысли (...), и не столько движение, сколько направление» [там же, с. 19]. И задача заключается в том, чтобы «причаститься» самому этому «направлению».

К этой совершенно *иррациональной* и в своей иррациональности *невыразимой* точке и должна быть сведена каждая философская система прошлого, коль скоро мы хотим адекватно постичь ее суть (тезис, соблазнивший многих неогегельянцев на совершен-

но произвольные толкования учения Гегеля). С нее же должна начинать и современная философия, выработав для этого соответствующие приемы и способы выражения, которые радикально отличались бы от неадекватных рационально-опосредствующих способов постижения истины, каковыми пользовалась традиционная философия. Ведь философы прошлого, если верить Бергсону, заблуждались насчет истинной сущности своего собственного творчества: им казалось, что они объясняют универсум, постигают его истину, тогда как на самом деле они лишь тщетно пытались выразить *самих* себя, своеобразие уникальным образом данного каждому из них «жизненного порыва». Иначе говоря, каждый из великих мыслителей прошлого представал в таком изображении в образе *романтического художника,* вновь и вновь безуспешно стремящегося выразить уникальное и необъективируемое содержание своей творческой индивидуальности в новых и новых произведениях с тем, правда, отличием, что романтический художник, заранее сознавая обреченность подобных попыток, *иронически* дистанцировался от своих собственных творений (позиция, к которой, как видим, неудержимо влеклось и новое, «неклассическое» — хотелось бы даже сказать: авангардистски-модернистское — философствование).

Нетрудно заметить, что описанное здесь понимание смысла и сущности философского творчества отбрасывало тень глубокой двусмысленности на попытки «творить» философию в соответствующем духе, т. е. с сознанием того, что она представляет собой результат изначально противоречивого стремления выразить невыразимое, сказать несказанное, воплотить невоплотимое. В лучшем случае философское творчество данного типа могло сыграть скептически-разрушительную роль в смысле ликвидации старого, скажем, в смысле разложения предрассудков «цеховой» академической философии. Однако оно неспособно было создать чего-то действительно нового, и те, кто пытался усмотреть в иррационалистическом философствовании нечто подобное, оказывались в положении усталых путников, соблазняемых ночными болотными огоньками, заманивающими в самую топь. Не случайно Бергсон сказал на склоне жизни, как бы подытоживая свое творчество: «Мои книги всегда были выражением неудовлетворенности, протеста. Я мог бы писать о многом другом, но я писал, чтобы протестовать против того, что мне казалось ложным» [цит. по: 72, с. 145]. Как видим, позитивный аспект философского творчества — а ведь только он придает смысл всякому отрицанию — явно оставался в тени.

Наверное, по этой причине как только мы, освободившись от обаяния романтически-разрушительного «витального порыва» бергсоновского философствования, пытаемся отдать себе ясный отчет о строительном материале, из которого Бергсон сооружал собственную метафизику, нас ожидает глубокое разочарование. Тут нас начинает поражать то, в сколь малой мере этот материал был создан и обтесан самим Бергсоном и в сколь большой мере

он просто-напросто заимствовал его из других философских систем (причем как раз тех, на которые ссылался меньше всего). Создается впечатление, что в этом отношении Бергсон поступал соответственно тому пониманию философско-мировоззренческого творчества, которое он выразил в своем докладе о философской интуиции, где говорилось о незначительной ценности материала, из которого мыслитель выстраивает рационально обозримое здание своей системы по сравнению с лежащим в ее основании творческим порывом ее создателя.

И в самом деле, трудно возразить западногерманскому историку философии А. Хюбшеру, писавшему о Бергсоне: «Существенные элементы своего «интуитивизма» он, умалчивая об этом, заимствовал у Шопенгауэра. Противопоставление двух форм созерцания — пространства и времени, противопоставление познания посредством разума и посредством интуиции, прикрепление (служебное) разума к пространству, косности, мертвой природе, а интуиции — ко времени, неодолимому течению и развертыванию, к чистой «длительности», недоступной разуму, — все это так же невозможно без шопенгауэровского двойственного воззрения на мир как волю и представление, как невозможен «*élan vital*» («жизненный порыв». — *Ю. Д.*) Бергсона без воли к жизни Шопенгауэра. И только с помощью сопоставления с Шопенгауэром можно уразуметь также последний (после «Творческой эволюции») период Бергсона, хотя и в это время он оставлял открытым вопрос о природе «жизненного порыва» и вместе с тем о подлинном трансцендентальном значении эволюции космоса» [там же, с. 146].

Впрочем, здесь следовало бы сделать еще один шаг, сопоставив Бергсона не только с Шопенгауэром, но и со всей немецкой идеалистической философией, взятой в том ее аспекте, который был связан с обнаружением классическим рационализмом своих собственных границ. Речь идет о линии *саморазрушения* немецкого рационализма, ведущей от Фихте и Шеллинга, причем не только к Шопенгауэру, но и далее — к Ницше. В этом случае бергсоновская философия, взятая с точки зрения отработанного и отшлифованного интеллектуального материала, пошедшего на ее постройку, будет выглядеть еще менее оригинальной. Вся ее оригинальность сведется прежде всего к «элиминации» немецкой философской терминологии, обнажившей — у Фихте и Шеллинга позитивно, а у Шопенгауэра и Ницше негативно и деструктивно — *диалектическую проблематику,* которая обнаруживалась как раз в столкновении рационалистически ориентированной мысли с содержанием, которое не поддавалось освоению в традиционных понятиях и требовало либо существенного изменения (диалектизации) этих понятий, либо полного отказа от них.

Бергсон отразил тот этап эволюции западного философского мышления, когда отказ этот уже состоялся, парадоксальным образом определив задачу: найти или создать *новый язык* для выражения того содержания, которое было обнаружено немецким

классическим идеализмом, но не нашло адекватного выражения ни в традиционных рационалистических, ни в диалектически трансформированных понятиях. Речь шла о *той же самой* задаче, решить которую пытался В. Дильтей, вплотную приблизивший немецкую философскую мысль к идее «возврата к Гегелю» с тем, чтобы попытаться выразить содержание, открытое немецким идеализмом, с помощью преобразования гегелевских понятий. На путях понятийной обработки этого содержания Дильтей продвинулся дальше, чем Бергсон, поскольку у него еще сохранялась связь — хотя и существенно деформированная — с немецким классическим идеализмом. Что же касается Бергсона, то у него эта связь подверглась еще более далеко идущим деформациям. Причем во многом как раз в силу его терминологических новаций, которые должны были подчеркнуть новизну бергсоновской постановки вопроса, затушевав ее немецкие истоки.

Тем не менее остается фактом, что бергсоновская «чистая длительность», понятая как истинная субстанциальная сущность мира, — это «метафизически» переряженная «чистая деятельность» Фихте (вернее, «чистое напряжение» этой деятельности), потерявшая в результате такой операции (что сразу же заставляет нас вспомнить о Шопенгауэре и Ницше) свой прежний, *этический* характер и превратившаяся в *биологически* истолкованный «жизненный порыв». Соответственно онтологическому противопоставлению «становления» («чистой длительности», «жизненного порыва») — всему «ставшему» («одновременному», «материализованному») — у Бергсона проводится резкая грань между *интуицией,* позволяющей схватить эту «чистую длительность», и *интеллектом,* который способен постигать только «ставшее», «материальное». Таким образом происходит нечто вроде фихтевского деления сознания на «чистое сознание», способное осуществить «свободный акт» самопознания (равного «самотворчеству»), и «эмпирическое сознание», имеющее дело только с «не-я», «материей», «объективным». Однако, в отличие от фихтевского «чистого Я», бергсоновская «интуиция» — нечто насквозь «биологизированное», родственное «духам земли», темным началам «жизни», конгениальное «жизненному порыву».

Если же взять собственно «метафизический» аспект бергсоновского построения, то в нем отчетливо прослеживаются, с одной стороны, шеллингиански-шопенгауэровский, а с другой — неоплатонический мотивы. Первый мотив явственно звучит в тот момент, когда Бергсон начинает толковать «жизненный порыв» как космическое, универсальное, сверхчеловеческое начало, аналогичное «Воле» Шеллинга и «Воле к жизни» Шопенгауэра. Второй — в тот момент, когда Бергсон переходит к рассмотрению материи, понимаемой у него как противоположный полюс «витального порыва»: порыв, утрачивающий свой изначальный импульс, свое внутреннее напряжение, причем именно в силу такой утраты (временна́я) длительность становится протяженностью, пространством, рядоположенностью.

Возникает, однако, вопрос: в чем же, собственно, тогда заключается оригинальность Бергсона, который был властителем дум целого поколения французской (и не только французской) интеллигенции, и, кроме всего прочего, наложил свою печать *едва ли не на все концепции диалектики,* произраставшие на почве немарксистской философии в XX в.? Ответ на него нам остается искать там, где видел источник оригинальности своего философского творчества сам Бергсон. Ибо оригинальность эта заключается именно в интуиции, понятой, впрочем, не по-бергсоновски, а несколько менее «метафизично» — как специфическая особенность «ви́дения» накопленного традицией мыслительного материала: понятий, категорий, логических «ходов мысли» и т. д.

И действительно, следуя по пути, проложенному Шопенгауэром (и затем Ницше), Бергсон использует мыслительный материал, накопленный рационалистической философской традицией, в совершенно новом смысле. Подобно своим иррационалистическим предшественникам, он *психологизирует* философские понятия и категории, вырывая их из логического контекста и погружая их в *совершенно иной* контекст — контекст *внутренних переживаний* индивида, равно как и соответствующих бытовых ассоциаций (операция, очень напоминающая дильтеевскую). Отсюда поражающая воображение читателей и слушателей (главным образом, из числа тех, кто только еще начинает приобщаться к философии) живость и ясность стиля сочинений Бергсона. Причем если первая особенность бергсоновского стиля — его живость — несомненна, то вторая — ясность — при ближайшем рассмотрении обнаруживает известную сомнительность. Дело в том, что, как выявляет более внимательный анализ, богатейшие жизненно-психологические ассоциации, с помощью которых Бергсон, как правило, иллюстрирует каждый ход своей мысли, на самом деле не проясняют этот последний, а создают лишь видимость понятности: при отсутствии реальной понятийной артикуляции эта видимость достигается путем подмены отсутствующего логического перехода «психологически-понятным», например сравнением (тем самым, которое, как известно, всегда немножко «хромает»).

В целом же подобное изъятие мыслительных категорий из их (достаточно строго фиксированной в рамках соответствующей теоретической системы) логической связи и погружение их в атмосферу психологически бытовых — «жизненных» — ассоциаций приводят к тому, что категории эти приобретают новую роль. Они получают совсем иной, образный, метафорически-«брезжущий» смысл и характер, в силу чего выстраиваются уже не в логическом порядке, а в эстетически-художественном ряду, взывая не к разуму, а к воображению. Таким образом философия погружается обратно в ту самую стихию, выделиться из которой ей стоило великих усилий, — в стихию *мифологизирующей* образности.

Так совершается ремифологизация философии: там, где между всеобщими понятиями и категориями утрачивается *логически*-понятийная связь, на ее место приходит связь *мифо*-логическая — эмоциональная связь образов, переживаний, настроений, чисто субъективных отношений. Причем неадекватность, ошибочность этого подхода заключается в данном случае, разумеется, совсем не в том, что сам эстетический способ постижения действительности «иррационален» (якобы) уже по самой своей природе. Он становится таким лишь при вполне определенных условиях: когда *«эстетическое отношение»* становится на место *логической связи* понятий, т. е. играет *чужую* роль.

Так иррационалистическая философия, не покидая сферы мировоззрения, т. е. по-прежнему имея дело с самыми общими проблемами отношения человека к бытию, превращается в род *«интеллектуальной романистики»*, поскольку решает теперь эти проблемы на чисто художественный манер. При этом философские понятия (теперь это понятия-интуиции) вновь приобретают «подвижность», «текучесть» и т. д., хотя это уже не диалектическое «вакхическое кружение» понятий, о котором говорил Гегель. Такой эстетизации понятий вполне соответствует стремление иррационалистически ориентированных философов *не просто подчинить* логически-понятийное мышление художественно постигающему выражению (или выражающему постижению) действительности, но доказать, что первое, в отличие от второго, *вообще не имеет дела* с истинной реальностью и способно лишь увести от нее познающего индивида.

Все это мы и встречаем у Бергсона. У него (так же, как и у Шопенгауэра и Ницше, а затем и у Дильтея, который, впрочем, проявлял здесь бóльшую осторожность и сдержанность) вполне отчетливо прослеживается стремление поставить эстетическую способность — художественную интуицию, которой одной лишь дано постичь иррациональную стихию «жизни», неизмеримо выше интеллектуально-рациональной способности — духовности теоретического мышления. В связи с этим «жизнь», «искусство» и «красота» оказываются у Бергсона по одну сторону, а человек с его рациональным познанием, с его научными теориями, с его техникой и суетливым стремлением овладеть жизнью, которая «не поддается переделке» [6, с. 189] — по другую. (Причем вполне справедливое и законное стремление оградить «жизнь» от бесконечных «переделок» доводится до заключения о «без»- и «антижизненности» мышления человека — интеллекта, духовности — вообще).

Своеобразный — иррационалистический — *эстетизм*, нашедший выражение в бергсоновском толковании природы искусства, опять-таки заставляет вспомнить о Шопенгауэре. Основным условием эстетического отношения к действительности (оно же тождественно философскому) у Бергсона является преодоление практического отношения к ней — *выключение* из эмпирической жизни, так как она вынуждает человека к одностороннему, узкокорыстному мани-

пулированию вещами. «Надо жить — пишет Бергсон, — а жизнь требует, чтобы мы брали вещи в их отношении к нашим потребностям. Жить — значит действовать. Жить — значит воспринимать лишь *полезные* впечатления от предметов, чтобы соответственным образом на них реагировать; остальные впечатления должны меркнуть или сохранять смутные очертания» [там же, с. 178]. Обычный, средний человек, погруженный в самую гущу практической жизни, в водоворот повседневности, мелочных дел и забот (у Шопенгауэра такие люди назывались «людьми пользы»), неспособен эстетически отнестись к окружающим его вещам, неспособен постичь их с точки зрения Красоты. И лишь «изредка, по рассеянности, природа создает души, более отрешенные от жизни» [там же, с. 180]; они-то (Шопенгауэр называл их «людьми гения») и оказываются способными к истинно эстетическому переживанию мира.

Впрочем, та узкопрактически ориентированная жизнь, о которой шла речь в приведенном рассуждении Бергсона, — это только один его аспект, причем негативно окрашенный, касающийся «житейски» поверхностного, «обыденного» уровня. Другой — позитивный — аспект бергсоновского толкования связан с постижением жизни, взятой, так сказать, самой по себе, в ее истинной, исконной глубине. Здесь она выступает как нечто, диаметрально противоположное «жизни» в обычном, прагматическом ее понимании. Подлинная жизнь тождественна (космическому) *витальному порыву*, непрерывно обновляющемуся творческому импульсу, который изначально чужд мелочной суете «прагматического человека», барахтающегося на поверхности жизни, в «мутной пене» ее «отходов». По этой причине *уклонение* от жизни, взятой на одном — «обывательском», «мещанском» — уровне, означает причащение ее Истине, ее Красоте на ином уровне: «...Если бы эта отрешенность (художественной натуры от жизни. — *Ю. Д.*) была полной, если бы душа не соприкасалась с действием ни одним из своих восприятий, это была бы душа такого художника, какого мир еще не видел. Она преуспела бы во всех искусствах, вернее, она слила бы их в одно. Она воспринимала бы все вещи в их первоначальной чистоте, формы, цвета и звуки материального мира, так же как и тончайшие движения внутренней жизни» [там же, с. 180].

Здесь, однако, Бергсон осуществляет преобразование шопенгауэровской концепции искусства, которое, впрочем, связано не столько с понятийной перестройкой (хотя и она имеет место), сколько с перемещением настроенческих акцентов. На самом дне «жизни», в глубине ее творческих истоков, в ее пульсирующих «недрах» Бергсон находит ту же самую Красоту, которую Шопенгауэр допускал лишь в отвлеченной от всякой жизни (и особенно от «корней» жизни) сфере идеала, в платоновском царстве вечных идей. Эта Истина (=Красота) жизни, согласно Бергсону, может быть постигнута только с помощью интуиции, выступающей здесь как эстетическая, художественная способность — способность «незаинтересованного созерцания».

«Внутрь ... самой жизни, — утверждает Бергсон, — нас могла

бы ввести *интуиция*, — я хочу сказать, инстинкт, сделавшийся бескорыстным, сознающим самого себя, способным размышлять о своем предмете и расширять его бесконечно.

Что усилие подобного рода не является невозможностью, это показывает уже существование у человека эстетической способности наряду с нормальным восприятием... Замысел жизни, единое движение, пробегающее по линиям, связывающее их между собой и дающее им смысл, ускользает от нас. Этот-то замысел и стремится схватить художник, проникая путем известного рода симпатии внутрь предмета, понижая, путем интуиции, тот барьер, который воздвигает пространство между ним и моделью» [7, с. 158—159].

Жизнь, творческий порыв, выступает здесь как достойный предмет эстетического отношения, художественного постижения, а последнее оказывается единственно адекватным истине в отличие от теоретического познания. Проникновение в сокровенную тайну жизни, осуществляемое с помощью эстетически ориентированной интуиции, открывает в итоге столь же истинную Красоту, сколь и прекрасную Истину. Истина и Красота *как бы вновь воссоединяются* (после разделения их в системе Шопенгауэра), *но уже не на рационалистически-идеалистический манер (как это было, скажем, у Гегеля) и не в надзвездных сферах идеала, а в таинственных недрах жизни.* Поэтому и красота, открываемая (по-бергсоновски толкуемым) искусством в сердцевине жизни, далека от той спокойной, внутренне соразмерной и уравновешенной красоты, которую являл миру гуманистический идеал. В творческом фундаменте жизни таятся силы, далеко не столь миролюбивые, как думали гуманисты и просветители. Если очистить этот фундамент от всего того, чем сковали жизненные силы общество и «технический» человеческий рассудок, «матушка-природа» явит нам лик, совсем не похожий на руссоистский. Это, согласно Бергсону, становится очевидным во всяком истинном произведении искусства: «Под той спокойной мещанской жизнью, которую создали для нас общество и рассудок, драма тревожит в нас нечто, что, к счастью, не взрывается, но внутреннее напряжение которого она дает нам почувствовать. Драма позволяет природе взять реванш над обществом» [там же, с. 184].

Здесь один из источников того «трагического» понимания жизни, глубоко родственного шопенгауэровскому и ницшеанскому, которое французские, немецкие и русские неогегельянцы попытались затем «найти» у Гегеля, представив его философию как «пантрагизм», как «трагическую диалектику» и т. д. Истина и красота, открываемые художественной интуицией, прикоснувшейся к «корню жизни», творческому источнику всех вещей, исполнены, согласно Бергсону, глубоко трагического смысла. Наслаждение ими в произведении искусства неотделимо от инстинктивного предчувствия чего-то страшного, содрогающегося от сокрытых в нем разрушительных сил. В этом предчувствии, осознаваемом нами лишь в тот момент, когда мы отрешаемся от всех полезных условностей,

руководящих нашим поведением в практической жизни, нам является скрытый от нас самих трагический элемент нашей личности, ее истинной жизни. «Такое впечатление мы испытываем, — согласно Бергсону, — посмотрев прекрасную драму. Нас в ней заинтересовало не столько то, что нам рассказывали о других, сколько то, что нам помогли увидеть в нас самих целый запутанный мир смутных вещей, которые хотели бы быть, но, к счастью для нас, не были. Нам кажется также, что нам брошен призыв к каким-то атавистическим, бесконечно отдаленным воспоминаниям, настолько глубоким и чуждым нашей современной жизни, что в течение нескольких мгновений эта жизнь представляется нам как нечто нереальное или условное, к чему придется снова приспособиться. Следовательно, драма отыскала более глубокую действительность под слоем полезных приобретений, стало быть это искусство имеет ту же цель, что и другие» [там же, с. 184].

Как видим, истина, раскрываемая искусством в основе жизни, очень близка той, что открылась в свое время умственному взору Шопенгауэра, а затем и Ницше. Но в противоположность первому и в отличие от второго (который здесь менее однозначен), Бергсон не считал, что к этой истине уже неприменимы эстетические характеристики и что она не может или не должна быть предметом эстетического созерцания — «как таковая», безо всяких прикрас. Бергсон был убежден, что витальные силы бытия, являемые миру искусством, достаточно основательно *закованы* обществом и человеческим рассудком и уже ничем не грозят людям. Сознание личной безопасности, сопровождающее наше созерцание этих сил, и превращает, очевидно, его в эстетическое, одновременно производящее *катартическое,* т. е. *очищающее* действие. Это переживание заставляет вспомнить о том, которое мы испытываем, разглядывая хищного зверя, находящегося в клетке, когда именно сознание нашей личной безопасности (или, что то же самое, сознание мнимости, иллюзорности грозящей нам опасности) как раз и позволяет обратить внимание на то, как красив этот зверь в своей первобытной мощи, как грациозен он в своей разрушительной «стихийности».

Иначе говоря, в рамках бергсоновской концепции уже нет ни шопенгауэровской убежденности насчет несовместимости жизни и Красоты, ни ницшеанского ощущения *крайнего* напряжения между ними. Напряжение явно спадает, свидетельствуя о том, что мы имеем дело не с первооткрывателем, не с пролагателем новых путей, ужаснувшимся при виде открывшейся ему истины, а с эпигоном, хотя и очень талантливым. Потому-то и становится возможным для Бергсона любопытствующе-созерцательное отношение к жизни, сменившее шопенгауэровское желание как-то «спастись» от нее, и ницшеанское стремление броситься в ее пучину очертя голову. Бергсоновская эстетизация «атавистических» сил жизни, допускающая такую *игру* с ними, которая на момент возбуждает представление о повседневной жизни как о чем-то «нереальном или условном», — эта эстетизация покоится на не-

поколебимом убеждении в том, что «атавистические» силы прочно закованы обществом, и задача, следовательно, не в том, чтобы укреплять эти оковы, а в том, чтобы *хоть немножечко ослабить их,* хотя бы в эстетически-воспитательных, катартически-очистительных целях.

Подлинное искусство (например, трагедия в отличие от комедии), согласно Бергсону, «представляет собой разрыв с обществом и возвращение к безыскусственной природе». Это утверждение весьма многозначительно. Оно заставляет вспомнить о французских просветителях и прежде всего о Руссо, так много говорившем о возвращении к «безыскусственной природе». И это не случайная ассоциация, она снова и снова возникает при рассмотрении бергсоновской концепции жизни. Бергсон дает достаточно поводов для того, чтобы у читателя возникло желание сблизить его понятие «жизни» с руссоистским понятием «природы», именно «безыскусственной природы». В каком-то отношении он и сам должен был воспринимать себя в качестве продолжателя традиции, идущей от руссоистского постулата о необходимости «разрыва с обществом», искажающим и извращающим естественную (=истинную) природу человека.

Но тем более наглядно выступает на этом фоне различие руссоизма и бергсонианства. Если у Руссо эстетизация не искаженной обществом природы осуществляется на основании предпосылки, согласно которой она (по своей истинной сути) добра, то Бергсон уже не склонен к подобному прекраснодушию. Он позволяет себе эстетизировать природу («жизнь»), отдавая себе ясный отчет о разрушительном характере сил, таящихся в ее утробе, но умеряя (и гармонизируя) это сознание верой в то, что им уже не вырваться из железных оков цивилизации.

В целом такое сознание могло быть основанием лишь для пассивно-созерцательного отношения философа к открывшейся ему Истине «жизни» с оттенком элегически-грустного настроения. Поэтому-то сознание истинности «природно-жизненного» начала бытия не побуждает его занять активистскую позицию по отношению ко всему тому, что «искажает», «извращает» его в условиях цивилизованного общества, не вызывает в нем желания осуществить радикальную переоценку ценностей и создать новую мораль, соответствующую Истине «жизни». В отличие от Руссо он сознает также необходимость (и законность) этих «искажений» и «извращений»: «Если бы человек отдавался порывам своей чувствительной природы, если бы не было ни общественного, ни нравственного закона, эти взрывы бурных чувств были бы обычными в жизни явлениями. Однако полезно эти взрывы предотвращать. Необходимо, чтобы человек жил в обществе и, следовательно, подчинялся правилам. А разум приказывает поступать так, как советует человеку поступать его интерес: существует долг, и мы должны выполнять его» [там же, с. 190].

Единственная сфера, где Бергсон склонен допустить прикосновение к этой опасной реальности, — сфера созерцания, эстетиче-

ского и философского, т. е. область теоретического отношения к миру. Здесь, в этой области, человек, ищущий истинного и прекрасного, должен привести свои принципы в соответствие с тем, чего требует «жизнь» как таковая, взятая в ее первозданности и стихийности. Но в практической жизни эти требования не могут быть руководящими: в лучшем случае можно было бы попытаться найти некоторый *компромисс* между этими требованиями и требованиями общества, несколько скорректировав последние первыми.

В этом пункте точка зрения Бергсона — представителя *либерального* течения «философии жизни» (которое в Германии представляли В. Дильтей и Г. Зиммель) — существенно отличалась не только от руссоистской, но и от ницшеанской. Для Ницше была неприемлема позиция чисто умозрительного созерцания Истины «жизни» — безо всякого желания сделать эту истину руководящим принципом в сфере обыденного, практического бытия, без властного стремления превратить открывшуюся ему Истину в отправной пункт переоценки всех ценностей — не только теоретических (эстетических и философских), но и практических (этических, политических и т. д.). Но именно то у Бергсона, что было бы неприемлемым для Ницше, несколько примирило с ним либерально и рационалистически ориентированных мыслителей конца XIX — начала XX в., таких как Генрих Риккерт.

Выделяя Бергсона среди других представителей «философии жизни», Риккерт подчеркивал его стремление построить *метафизику* с помощью понятия жизни, положив это понятие в основу «нового идеализма» [см. 55, с. 10—11]. (Как раз это стремление было свойственно молодому Ницше, но со временем оно угасло в нем, вытесненное радикально активистскими влечениями.) Неокантианца Риккерта успокаивало в бергсонианстве желание отделить область философского и эстетического созерцания истинной «жизни» от сферы практической, прагматической деятельности, возведя спасительный барьер между тем, что истинно и прекрасно, и тем, что полезно и необходимо. Поскольку же к прагматической сфере полезного и необходимого Бергсон относит и область естественно-научного познания, постольку открылась возможность отделить бергсоновское толкование «жизни» и от позитивистских ее интерпретаций, которые были чреваты нежелательными выводами.

Итак, мы находим у А. Бергсона едва ли не все основные мотивы, которые вошли затем в новейшие, и прежде всего в неогегельянские, концепции диалектики. Это и *иррационализация* содержательной сферы философского мышления, ее специфического «предмета» — «жизни», рационально непостижимой в своей глубинно-метафизической сути; это и выдвижение на передний план *эстетических* способов постижения «жизни» как единственно адекватных ее истинной природе, а потому представляющих собой модель ее философского постижения. Это и вытекающая отсюда *эстетизация*, с одной стороны, представлений об Истине «жизни»,

а с другой — *понятий*, в которых осуществляется ее философское обоснование. Это и превращение философских понятий в понятия-интуиции, приводящее к иррационалистическому *разложению* этих понятий, поскольку их логическая связь заменялась (крайне неадекватным в данном случае) «эстетическим отношением». Отсюда, наконец, и далеко зашедшая тенденция превращения философии в род интеллектуальной (метафизической) романистики.

Не хватало только более адекватной этому устремлению философской терминологии. Ее-то и начали вырабатывать неогегельянцы — как французские (прямо шедшие по стопам Бергсона, расшифровывая «тайну» его понятий), так и в особенности немецкие — на основе преобразования гегелевской диалектической терминологии, что естественно потребовало радикального преобразования всего строя гегелевских категорий.

§ 3. Перспектива «диалектического синтеза» рационального и иррационального

Надо подчеркнуть, однако, что тенденция к понятийно-терминологической артикуляции иррационального, со всею определенностью обнаружившаяся в неогегельянстве первой трети XX в. (о чем еще пойдет речь), была представлена — во всяком случае в немецкой философии — не одним лишь этим направлением. Это была достаточно широкая тенденция, которую можно наблюдать также и в феноменологии, и в философской антропологии, и в экзистенц-философии, причем каждая из этих философских школ дала толчок к созданию соответствующей версии диалектики. В этой связи любопытна та критика, которой подверг философию Бергсона Макс Шелер — ученик Гуссерля, ставший одним из основоположников философской антропологии, которая должна была со всею научной строгостью (в духе гуссерлианского призыва строить философию «как строгую науку») постичь в человеке не только рациональное, но также иррациональное начало.

Как раз то, что вызывало вздох облегчения у таких *противников* иррационалистической «философии жизни», как Риккерт, а именно стремление Бергсона, отправляясь от понятия «жизненного порыва», построить новую версию идеалистической метафизики, не устраивало философов молодого поколения. Хотя у них отношение к *проблематике,* выдвинутой на передний план французским философом «жизни», было, скорее, позитивным и уж во всяком случае не однозначно отрицательным. М. Шелера, испытавшего серьезное воздействие иррационалистических импульсов, идущих от Ницше и Дильтея (и под их влиянием отказавшегося от неокантианства), не удовлетворила у Бергсона именно *поспешность,* с которой он переходил от своих интуитивистских постулатов к построению новой метафизики (т. е. отсутствие у него разработанной понятийно-терминологической структуры). Эти по-

стулаты представлялись Шелеру философски непроясненными, обремененными психологическими (и даже физиологическими) ассоциациями, а потому чреватыми опасностью «не просто мистики, но к тому же и весьма *сомнительной психологической мистики*» [175, с. 333].

Согласно Шелеру, Бергсон делал неправомерные онтологические выводы, отправляясь от «психологического бытия и становления», которое только и было «дано» с непосредственной достоверностью в бергсоновской интуиции чистой «длительности» (чистого движения). В силу такой экстраполяции «психическое бытие и становление» у Бергсона оказывались не только всеобъемлющей сферой, в которую целиком погружалась «жизнь», утрачивая свою невыводимую самостоятельность, но, более того, входом в «*самую сущность вещей*» [там же]. Таким образом «природа» утрачивает у Бергсона присущую ей самостоятельность и самобытность и приобретает вид, очень похожий на тот, что она имеет в восточных «космогониях грехопадения». Так оценивает Макс Шелер развитую Бергсоном идею Плотина, согласно которой материальный мир есть результат утраты (мировой) душой своего внутреннего напряжения, самососредоточенного единства и свободы, ведущей к ее диссоциации и дезорганизации [там же].

Гносеологическим корнем такого рода экстраполяций, ведущих Бергсона к *мифологизированию* ориенталистского типа, Шелер считает ошибочное принятие психических фактов за непосредственно данные именно в качестве *физических* явлений. Бергсону не удается отличить мертвые психические факты от *актов* «*духа*», которые являются необходимыми коррелятами в обеих сферах — физической и душевной [там же]. И сколь бы глубоким и основополагающим ни было для Бергсона, как и для «философии жизни» вообще, различение «переживаемой жизни» и «переживания жизни» («жизни переживаемой» и «жизни переживающей», если вспомнить здесь спинозовское: «природа творимая» и «природа творящая»), его следовало проводить по другой линии. Оно должно быть «совершенно независимым от различенности «психического» и «физического», равно как и от отношения прошлого и будущего» [там же]. Не артикулировав для себя этого обстоятельства (в чем, очевидно, сказалась и отмеченная Шелером бергсоновская «мисология» — ненависть к разуму с его расчленяющей и артикулирующей способностью), Бергсон *спутал* психические факты с физическими, тем самым поставив «природу» в целом в зависимость от «психического бытия и становления».

Шелеровские возражения Бергсону, не исключающие, однако, высокой оценки его критики прагматически ориентированных естественных наук, рассудочного знания вообще, показывают, в каком направлении осмыслялась на Западе (в первой четверти XX в.) проблематика иррационализма, поставленная на повестку дня «философией жизни». Главный вопрос, волновавший тех феноменологически ориентированных мыслителей, которые всерьез

восприняли эту проблематику, — вопрос о *дорациональной данности* «жизни» человеческому сознанию. Бергсоновская версия его решения не удовлетворяла их в силу того, что здесь не удавалось преодолеть неартикулированность представления о такой «данности» сознанию некоторого *содержания*. В связи с этим, во-первых, не удавалось отличить это содержание от психических переживаний, *в* которых и *через* которые оно «являлось» сознанию; иначе говоря, не удавалось преодолеть неистребимый *психологизм* иррационалистической постановки вопроса, ведущий, как свидетельствовало бергсонианство, к психологически окрашенному мифологизированию («метафизической» форме «интеллектуальной романистики»). Во-вторых, такая неартикулированность исходных представлений «философии жизни» имела своим следствием неспособность провести более или менее строгие и, главное, достоверные различения в самом *содержании*, «данном» в потоке субъективно-психологических переживаний.

Самому Шелеру казалось, что все эти трудности могут быть решены с помощью феноменологического метода Гуссерля, который, превратив тезис «философии жизни» о дорациональной данности «жизни» человеческому сознанию в постулат об изначальной соотнесенности сознания с некоторым независящим от него предметным содержанием (направленности сознания на свой предмет), позволял, с одной стороны, «депсихологизировать» акт сознания, выделив из потока психических переживаний его предметно ориентированную («интенциональную») структуру, а с другой — артикулировать предметное содержание сознания, соотнеся каждый из аспектов этого содержания с соответствующим ему особым *актом направленности* сознания именно на этот аспект. При этом оказалось, что содержание сознания, дорационально (допредикативно, дорефлексивно) данное сознанию, во-первых, сохраняется во всей его непосредственности (к чему так стремились иррационалисты), а во-вторых, при всем этом предстает и как нечто вполне отличимое от хаотического потока субъективно-психологических переживаний, и как нечто артикулированное, расчлененное внутри себя. В этом смысле и следует понимать шелеровское заявление насчет «исчерпанности» в Германии «мисологического» психологизма бергсоновского типа — заявление, сделанное, кстати, как раз со ссылкой на «Логические исследования» Гуссерля (и на собственную работу Шелера «Формализм в этике и материальная этика ценностей»).

* * *

Надо сказать, что идея если не «исчерпанности» иррационалистической проблематики, то уж во всяком случае «снятости» ее в некотором высшем синтезе, где она оказывается одновременно как бы устраненной и возведенной на более высокий уровень, вообще оказалась весьма распространенной в Германии 20-х —

начала 30-х годов. Наиболее удобной формой для рассуждений аналогичного типа стала гегелевская диалектическая схема снятия коренных противоположностей в высшем синтезе, получившая специфическое истолкование в немецком неогегельянстве. У истоков немецкого неогегельянства оказался опять-таки Дильтей, развивший в своей книге о молодом Гегеле идею, оказавшуюся парадигматической для этого философского течения.

Дильтей утверждал, что в начальный период своей философской эволюции Гегель оперировал интуициями, гораздо более близкими к реальному предмету его философствования — «жизни», данной каждому индивиду в качестве непосредственного и необъективируемого переживания. И только постепенно это содержание отливалось у Гегеля в рациональные формы диалектических категорий — процесс, который, согласно Дильтею, протекал достаточно драматически и сопровождался (особенно на первых порах) серьезными мировоззренческими кризисами. По мнению Дильтея, взгляды Гегеля в период до написания им «Феноменологии духа» можно охарактеризовать как «мистический пантеизм». А этот последний был настолько близок к концепции «философии жизни», что молодого Гегеля можно рассматривать как ее прямого предтечу. В целом же, согласно дильтеевскому утверждению, мировоззрение молодого Гегеля точнее всего можно было бы охарактеризовать как «интуицию, возникающую из недр самой жизни». «Примером такой интуиции могут служить первые наброски Гегеля, возникшие от соприкосновения его религиозно-метафизических переживаний с изучавшимися им документами раннего христианства» [32, с. 154—155]. На основе такой интерпретации Дильтей стремится связать Гегеля с Фридрихом Шлегелем, Шлейермахером, с шеллинговским иррационализмом, включив его в ту линию немецкой философии, которая шла навстречу «философии жизни».

Вслед за Дильтеем почти каждый из неогегельянцев считал своим профессиональным долгом найти у Гегеля «иррационалистические мотивы». Однако, в отличие от самого Дильтея, немецкие неогегельянцы больше акцентируют момент, связанный с «синтезированием» иррационально-жизненного и рационально-духовного начал в гегелевских диалектических категориях; и они остаются неогегельянцами в точном смысле этого слова до тех пор, пока сохраняют веру в то, что такой «синтез» рационального и иррационального все-таки возможен. Тем не менее в целом их постановка проблемы «синтеза» рационального и иррационального в гегелевской диалектике — даже реформированной с учетом новых веяний — оставалась столь же абстрактной, сколь и риторичной.

Проблема, объявлялась решенной гораздо раньше, чем подвергалась серьезному анализу. Вот почему многие из неогегельянцев сами со временем отказались от своих первоначальных попыток приписать Гегелю решение проблемы «иррационального», а вместе с тем и от своих собственных притязаний на обла-

дание всеразрешающей гегелевской формулой, позволяющей одним ударом разрешить и эту «проклятую проблему».

Линия, ведущая от Дильтея, нашла свое продолжение не только в немецком неогегельянстве, обязанном ему и самим способом постановки проблемы иррационального, и формой истолкования Гегеля (и всей классической немецкой философии) под углом зрения именно этой проблемы. Она привела и к еще одному «неклассическому» немецкому мыслителю первой трети нашего столетия — Освальду Шпенглеру, автору получившего широкий резонанс на Западе «Заката Европы» — книги, органически вписавшейся в тот общий фон, на котором совершались «диалектические искания» в первой трети XX в. И. М. Бохенский был прав, говоря, что «философия Шпенглера находится в прямом долгу у крайнего иррационализма Ницше и Дильтея» [12, с. 116].

Рассуждая в дильтеевском духе, Шпенглер стремится понять реалии человеческого бытия, мира культуры, отправляясь от изначальных «пра-переживаний», непосредственно данных каждому индивиду и выразимых лишь на языке художественных интуиций. Таких «пра-переживаний», по Шпенглеру, только два: переживание *стремления* всякой жизни к развертыванию вовне своих внутренних импульсов и возможностей и переживание *страха* перед всем тем, что стоит на пути этого стремления как его внешний предел. Поскольку же последней причиной существования такого предела является собственная конечность человека (равно как и любой формы человеческой культуры), постольку страх этот оказывается в конце концов страхом смерти. Итак, *восторг* переживающей себя *жизни* и *страх смерти* — вот, по Шпенглеру, основные «пра-переживания», динамика которых определяет всю культуротворческую деятельность человека и человечества, разделенного на ряд обособленных друг от друга культур, различающихся своеобразием переживания этих «пра-переживаний».

При этом (в духе таких основоположников иррационалистической традиции в новейшей западной философии, как Шопенгауэр и в особенности Ницше) Шпенглер стремится приблизить к такому своему представлению об истинной реальности также и стиль философского изложения, изобилующий (пожалуй, в еще большей степени, чем у Бергсона) пластическими образами, психологическими ассоциациями и т. д. — словом, апелляциями не столько к логической, сколько к эстетической способности читателя. Это обстоятельство было замечено, в частности, Т. Манном, который писал о шпенглеровском «Закате»: «Для широкой публики «беллетристика» в узком смысле слова явно отступает на задний план перед критическо-философской литературой, перед интеллектуальной эссеистикой. Точнее говоря, осуществилось то слияние критической и поэтической сферы, которое начали еще наши романтики и мощно стимулировала философская лирика Ницше; процесс этот стирает границы между наукой и искусством, вливает живую, пульсирующую кровь в отвлеченную мысль, одухотворяет пластический образ и создает тот тип книги, который, ес-

ли не ошибаюсь, занял теперь главенствующее положение и может быть назван «интеллектуальным романом». К этому типу относятся такие произведения, как «Путевой дневник философа» графа Германа Кайзерлинга, превосходная книга Эрнста Бертрама «Ницше» и монументальный «Гете», созданный Гундольфом, пророком Стефана Георге. К ним безусловно можно причислить и шпенглеровский «Закат» благодаря уже таким его свойствам, как блеск литературного изложения и интуитивно-рапсодический стиль культурно-исторических характеристик» [49, т. 9, с. 611—612].

Нетрудно заметить, что шпенглеровские «пра-переживания», во всяком случае второе из них, очень близки к «экзистенциалам» Мартина Хайдеггера, среди которых «страху» как переживанию «конечности» человеческого существования явно принадлежало центральное место в первоначальном варианте хайдеггеровской «экзистенц-философии». Однако не Шпенглеру предстояло стать создателем «философии существования», на основе которой также возник ряд концепций немарксистской диалектики. Сами же представители этой философии предпочитают не называть автора «Заката Европы» в числе своих ближайших предшественников. И дело здесь не только в характере литературного стиля Шпенглера, его теоретической легковесности, в необоснованности многих из его широковещательных заявлений и прогнозов, — ведь все это не помешало включить его в свою традицию представителям, скажем, философской антропологии. Дело также в том, что после «Логических исследований» Гуссерля и «Формализма в этике» Шелера тот способ, каким рассматривал «жизнь» Шпенглер, представлялся в Германии философским анархизмом, в особенности тем немецким философам, которые стремились к преодолению «философии жизни» с помощью феноменологического метода[3].

К Шпенглеру были вполне применимы те упреки, которые Шелер сделал в адрес Бергсона. Шпенглеровское «переживание», не подвергнутое феноменологическому анализу и не рассмотренное с точки зрения его интенциональной «направленности на» (на нечто иное, чем само это переживание, взятое в его психологической определенности), представлялось поклонникам гуссерлевского метода чем-то совершенно субъективистским. Попытки возвести на нем здание философской концепции представлялись несерьезными, а стремление умозаключать от этого переживания к чему-то вне него находящемуся не могло восприниматься иначе как «психологическая» риторика, если не мистификация. На этом фоне хайдеггеровское исследование онтологии человеческого бытия, отправляющееся от феноменологического анализа последних «данностей» человеческого переживания, — исследование, предпринятое в вышедшем в 1927 г. трактате «Бытие и время», —

[3] С помощью этого метода удавалось, как тогда полагали, «снять» на диалектический манер противоположность рационального и иррационального.

должно было предстать как образец философической строгости. И это впечатление не смогли поколебать очевидные созвучия между только что возникшей «экзистенц-философией» и шпенглеровской версией «философии жизни».

Хайдеггер должен был предстать в своей первой крупной работе и как более строгий последователь Дильтея (чьи формулировки проблемы иррационального оказались, как видим, парадигматическими для подавляющего большинства немецких философов, озабоченных этой проблематикой). Он не позволял себе, отправляясь от последних «данностей» человеческого переживания, делать выводы, выходящие за пределы исторического бытия — в космическую стихию «жизни», подобно, скажем, Бергсону или Шпенглеру. Последней «данностью», которую автор книги о «Бытии и времени» обнаружил на самом дне человеческого переживания, оказалась все та же шпенглеровская конечность (смертность) человеческого существования, его «ничтожность» — ограниченность «ничто», манифестируемая в коррелятивном этой «конечности» (и «ничтожности») чувстве страха. Последнее, согласно Хайдеггеру, и есть непосредственная данность этой «конечности» самой себе, потому-то и назван был у него страх не чувством и не пра-чувством, но «экзистенциалом». С помощью данной категории обозначается органически нерасторжимая связь (если не «слиянность» вообще) глубинного переживания с соответствующим ему интенциональным содержанием, а также тот факт, что речь в этом случае идет о предельном, «онтологическом» содержании, дальше которого идти невозможно.

Но хотя Хайдеггер и запретил себе выходить за пределы человеческой реальности в космическую (тем более что, согласно тому же Дильтею, все космологические представления людей есть лишь гипотезы, проекции их внутренних переживаний на некий «*x*», находящийся вне их), однако нечто от шпенглеровского «жизненного томления» все-таки сохранилось и в его построении: в виде «экзистенциала» заботы, выражающего озабоченность конечного человеческого существования судьбой отведенной ему «доли» бытия. Речь идет о той самой экзистенциальной заботе, которая заставляет каждого индивида проецировать свое существование в будущее, «набрасывать проект» своего существования.

Любопытно, однако, что, несмотря на всю внешнюю строгость хайдеггеровской «аналитики человеческого бытия», на основе которой возводилась «философия существования» (каковой, казалось, удалось-таки убедительным образом артикулировать иррациональное содержание человеческого бытия, не обращаясь при этом к помощи традиционных категорий философского рационализма), именно «экзистенц-философия» Хайдеггера оказалась менее всего гарантированной от впадения в «интеллектуальную романистику». Свидетельство тому не только вышедший из лона «экзистенц-философии» Хайдеггера сартровский экзистенциализм (равно как и сартровская диалектика), в котором вообще невоз-

можно различить, где кончается философия и начинается литература, но и последующая эволюция самого Хайдеггера.

Уже в 30-е годы, после так называемого «поворота» в мировоззрении Хайдеггера, зафиксированного многими исследователями его творчества (хотя сам философ этот «поворот» отрицает), намечается существенный мотив «экзистенц-философии», который со временем получает все большее развитие. Речь идет о возвышении онтологического статуса искусства, прежде всего словесного (поэзии), которое все больше сближается с философией, так как оказывается наиболее адекватной сферой, где обнаруживает себя «истина бытия». Если у представителя *классического стиля* мышления — Гегеля — адекватной стихией истины было «понятие», то Хайдеггер — мыслитель «неклассического» (можно даже сказать, модернистского) стиля — считает таковой «слово», и прежде всего поэтическое слово. Поэзия оказывается у Хайдеггера явно более «бытийственной» сферой, чем философия, и последней ничего не остается, кроме как смоделировать себя по образцу поэзии. Что она, кстати, и делает в лице Хайдеггера, который самые заветные свои философские интуиции предпочитал передоверять своей поэтической музе; игра с *философским словом* неизменно приводила его на грань поэзии и даже то и дело побуждала перешагнуть эту грань.

Как видим, *эстетизация философии*, углубившейся в проблему иррационального, происходила также и в русле тех идейных течений, которые вняли призыву Гуссерля превратить философию в «строгую науку» — все равно, развивались ли они по линии реконструкции гегелевского диалектического метода (в духе «синтеза» рационального и иррационального) или создания нового метода рационального оперирования иррациональным содержанием, скажем, феноменологического (гуссерлевского) или экзистенциально-онтологического (хайдеггеровского).

Такова общая направленность наиболее влиятельных на Западе философских течений, в русле которых возникали самые характерные для нашего столетия немарксистские концепции диалектики.

Раздел II. НЕМАРКСИСТСКАЯ ДИАЛЕКТИКА МЕЖДУ АНТИНОМИЗМОМ И ПАНТРАГИЗМОМ

Глава I. НЕОКАНТИАНСКИЙ АНТИНОМИЗМ И «ТРАГИЧЕСКАЯ ДИАЛЕКТИКА»

§ 1. «Диалектические искания» марбургской школы

При той несомненной роли, которую играло в неогегельянстве и его версиях диалектики возрождение традиционного гегельянства, было бы неверным рассматривать их как простой результат плавной эволюции этой традиции в XX в. Как это ни парадоксально, учитывая изначальную антидиалектическую направленность неокантианства с его лозунгом «назад к Канту!», который был заострен прежде всего против гегелевской традиции, решающую роль в «возврате» к гегелевской диалектике и становлении неогегельянства в западной философии конца XIX — начала XX в. сыграли именно неокантианцы, хотя они достаточно долгое время и не признавались себе в этом.

Начиная с работ, появившихся на гребне «гегелевского ренессанса» (10-е — начало 30-х годов), стало едва ли не ритуально-привычным констатировать тот факт, что неокантианцы, «начавшие» с Канта, довольно быстро встали на путь, однажды уже проделанный немецкой философией в лице Фихте, Шеллинга и Гегеля, — путь, на котором возникли три версии диалектики, имевшие нечто глубоко родственное (несмотря на их взаимные конфронтации), восходящее как к негативно-, так и к позитивно-диалектическим идеям автора «Критики чистого разума». Однако повторение это осуществлялось теперь не на более развитой, как предполагает закон диалектического прогресса, а, наоборот, на менее развитой основе. Это было не столько постепенное углубление кантовской теории познания до онтологического уровня — такова была общая тенденция, объединявшая Фихте, Шеллинга и Гегеля, — сколько *разложение* традиционной *рационалистической гносеологии* вообще: чтобы освободить место «новой онтологии», не имеющей ничего общего ни с теорией познания, ни с логикой[1].

В неокантианстве диалектические мотивы проистекали из двух источников, восходящих к философии Канта. Один из них таил-

---

[1] Впрочем, у позднего Шеллинга уже предвосхищается и этот мотив «диалектических исканий» XX в.

ся в глубинах «трансцендентального метода»[2] кантовской философии, отличающегося от логического метода традиционной онтологии своей «синтетичностью», противополагаемой «аналитичности» логического метода. Сам Кант не усматривал в этой «синтетичности» ничего собственно диалектического, и потребовались усилия не только Фихте, Шеллинга и Гегеля, но также и неокантианцев, чтобы увидеть здесь исток диалектики. Другим источником было кантианское учение о «трансцендентальной диалектике», развитое в «Критике чистого разума», хотя и в исключительно негативном аспекте. «Синтетичность» трансцендентального метода, с помощью которого выяснились у Канта взаимоотношения двух разнопорядковых познавательных сфер — рассудка и чувственности, заключала в себе возможность позитивно истолкованной диалектики: ведь речь здесь шла об *объединении противоположностей*, в результате которого только и становится возможным человеческое познание («опыт»). К тому же «синтетический метод» кантовской трансцендентальной философии обладал еще одной существенно важной характеристикой, глубочайшим образом роднившей его с диалектическим методом послекантовского классического идеализма: он истолковывался Кантом в конструктивно-творческом аспекте. С его помощью открывались законы порождения, создания того, что не существует в действительности «самой по себе», взятой безотносительно к человеку, а именно мира человеческого опыта, всей «являющейся» нам действительности.

И хотя сам Кант решительно подчеркивал, что речь идет не о «творчестве», а только о «конструировании» этого мира, поскольку сам он лишь «явление» реальности, которая, в отличие от него, существует сама по себе, безотносительно к чему бы то ни было, грань между «конституированием» явления (которое ведь и есть творчество, пусть только в «являющемся» мире) и действительным творчеством — творчеством самой реальности — оказывалась тонкой и условной; и даже наиболее ортодоксальным кантианцам приходилось прилагать массу усилий, чтобы ненароком не нарушить ее. Что же касается кантианцев, настроенных не столь ортодоксально (а к ним принадлежали поначалу и Фихте, и Шеллинг), то каждый из них начинал как раз с ликвидации этой зыбкой границы, превращая таким образом «трансцендентальный метод» — учение о человеческом способе «конституирования» «явления», «являющегося» мира — в диалектический — учение о божественном творчестве бытия (тождественного Логосу) самого по себе, в «науку логики» этого творчества (если взять первоначальные фихтеански-шеллингианские интенции в их гегелевском резюме).

Если в идее трансцендентального «синтеза», все время возбуждавшей сакраментальный вопрос о том, каков же «общий ко-

[2] «...Трансцендентальным, по Канту, является такой способ рассмотрения, который исходит не из предметов, а из нашего способа познания предметов» [108, с. 255].

рень», в котором столь очевидные противоположности — рассудок и чувственность — образуют единство (реализующееся затем в единстве явления), таятся возможности ее *позитивной* диалектической интерпретации, то в учении о «трансцендентальной диалектике» последняя предстает в своей *негативной* ипостаси — как «отрицательная диалектика»: болезненный симптом, свидетельство неправомерности притязаний человеческого разума, пытающегося выйти за пределы эмпирической действительности. Однако и здесь, в чисто негативном толковании понятий диалектики, содержится мотив, таящий возможности ее положительной интерпретации: намек на необходимый, законосообразный, а отнюдь не произвольный, характер диалектических противоречий.

Достаточно было предположить, что (человеческий) разум достоин большего, чем постижение (оно же «конституирование») «мира явлений», сферы эмпирически-конечного, области причинно-необходимого, *исключающего свободу индивида*, и все сказанное о диалектике со знаком «минус», автоматически получает знак «плюс». Диалектика, понятая как «логика противоречий», учение о взаимопревращении взаимоисключающих категорий, оправдывается как единственно адекватный, единственно разумный способ постижения (конечным) человеком сверхчувственной реальности — единственно возможный для человека способ, встав на точку зрения самого бога, понять реальность уже не на уровне явлений, а гораздо глубже — так, как она существует сама по себе, в своей истинности.

Философы самых различных, подчас диаметрально противоположных идейно-философских ориентаций свидетельствуют о том, что в неокантианстве эти две возможности развития диалектики, заложенные в трансцендентальной философии Канта, далеко идущим образом продвигаются к своему осуществлению, подготавливая «диалектический бум» на Западе в первой трети нашего века. Причем реализуются эти возможности по-разному в марбургской и баденской школах неокантианства — в зависимости от тенденций, доминирующих в каждой из них. Впрочем, это обстоятельство не мешало тому, что при всей общности характерных особенностей, определявших своеобразие «диалектических исканий» в рамках каждой из этих школ, их представители различными способами артикулировали тенденцию, ведущую по направлению к диалектике, акцентируя разные ее «моменты».

Разумеется, как в «баденском», так и в «марбургском» случае мы можем говорить лишь о *продвижении* к диалектике, а не о специальной разработке тех или иных диалектических концепций. Однако два главных пути к ней, равно как и отличные друг от друга «моменты» на каждом из этих путей, персонифицируемые философами разных масштабов и устремлений, столь существенным образом предопределили как форму, так и содержание будущих концепций диалектики, что они просто-напросто не могут быть адекватно поняты даже в самых общих своих чертах вне этой предыстории немарксистской диалектики XX в. Ибо на этих

путях обозначались и обосновывались основные ориентиры, определившие общие перспективы последующей разработки разнообразных вариантов диалектики. Эти ориентирующие принципы обозначили совокупность условий, на которых немарксистская философия нашего столетия вообще соглашалась признавать диалектику.

«Позывы» в направлении к если не диалектическому, то во всяком случае «диалектикообразному» способу мышления западные авторы констатировали уже у «протагониста неокантианства» [151, с. 30] — основоположника марбургской школы Германа Коэна (Когена, как переводили раньше). Они у Г. Коэна тем более симптоматичны и показательны, что он: во-первых, считал себя убежденным противником гегелевской диалектики и не упускал случая высказать по поводу нее критически-пренебрежительные соображения; во-вторых, стремился наиболее последовательным образом проводить кантовский «критический метод», утверждаемый им как прямая и бескомпромиссная противоположность диалектического метода Гегеля; и, наконец, в-третьих, предпринял попытку систематически развить и обосновать кантовское учение, заняв вполне определенную позицию в рамках достаточно пестрого и разноречивого неокантианского движения. И следовательно, вышеупомянутые «позывы» представали здесь как нечто, как бы уже и независимое от воли и желания самого Г. Коэна, навязываемое ему глубинными «диалектическими влечениями», таящимися в содержании кантовского учения, раскрывавшего на исходе XIX в. свои несколько неожиданные аспекты.

Как пишет Генрих Леви в небольшой, но весьма симптоматичной книжке «Гегелевский ренессанс в немецкой философии» (1927), «гегелевские тенденции образовывались или консолидировались в коэновском учении лишь постепенно» [там же, с. 31]. Однако уже в книге «Кантовская теория опыта», вышедшей в 1871 г., для их развития были созданы необходимые предпосылки, связанные с «открытием» Г. Коэном (у Канта) «трансцендентального метода». Оно, это открытие, нашло свое резюме «в энергично отстаиваемом тезисе, согласно которому предмет существует и обосновывается исключительно в познании» [там же, с. 31][3]. «Тем самым оказывалась в забросе вещь в себе — как нечто, находящееся вне пределов познания» [151, с. 31], и на горизонте коэновского философствования уже замаячил призрак монизма, с неизбежностью ставящего мыслителя перед лицом — диалектической! — проблемы выведения из логического принципа познания не только формы, но и содержания теоретического знания. С необходимостью возникал вопрос о развитии из некоторого формального основоположения его (содержательной) противополож-

[3] Как писал Э. Кассирер в статье «Герман Коэн и обновление кантовской философии», «вопрос о бытии объекта считается в трансцендентальном смысле неопределенным и неразрешимым до тех пор, пока не разрешен вопрос о способе познания, в котором обосновывается знание об объекте» [108, с. 255].

ности и, следовательно, вопрос о *единстве противоположностей*, с которым и сопряжена вся собственно диалектическая проблематика.

Дальнейшее, уже «более явственное», «приближение к Гегелю» и — что нас здесь особенно интересует — его диалектической постановке вопроса комментаторы констатируют в работе Г. Коэна «Принцип метода исчисления бесконечно малых и его история» (1883). «Здесь, — читаем мы у Г. Леви, — осуществляется связывание теоретической систематики с историей принципов, здесь система определяется как всеобщность методически равноценных коррелятивных условий и утверждает в создании, возникновении конечного из бесконечного познание того, «что мир покоится на основе законов мышления»» [там же]. В названной работе Г. Коэна (§ 88) отстаивается тезис, согласно которому «нет никаких вещей, кроме существующих в мышлении и из него». Эта «определяющая», по коэновскому выражению, «идея идеализма» звучит скорее в духе гегелевского монизма (содержащего в себе в свернутом виде всю гегелевскую диалектику), чем кантовского дуализма. Не случайно во втором издании «Кантовской теории опыта» (1885), скорректированном автором с учетом результатов философского осмысления теории бесконечно малых, уже прямо говорится о «мощных, хотя и сбившихся с пути, устремлениях» [там же] Фихте и Гегеля — мыслителей, следовавших «непосредственно за» Кантом совсем не только в хронологическом смысле. Основоположник марбургской школы неокантианства явно хотел бы в какой-то мере повторить их попытку, развить дальше кантовский «трансцендентальный метод», эксплицировав заключенные в нем возможности, но не повторяя тех ошибок, которые извратили истинный смысл исканий этих классических представителей немецкого идеализма.

Согласно Г. Коэну, задача, не получившая адекватного решения ни у Фихте, ни у Гегеля, заключалась в том, чтобы развить из единого принципа и, значит, *систематизировать* «трансцендентальную логику» Канта. Прежде далеко не всегда осознаваемая, а если и осознаваемая, то искаженно, она лишь теперь нащупывает верный путь к своему решению — им-то и считает Г. Коэн попытку систематического обоснования «трансцендентальной логики» в «Системе философии» и прежде всего в «Логике чистого познания», которой надлежало стать краеугольным камнем всей системы. Любопытно, однако, что именно здесь, где коэновское мышление окончательно обретает самостоятельность, с еще большей ясностью выступает близость его к гегелевскому.

Ведь отныне, как верно констатирует Г. Леви, «отвергается различие между чистым созерцанием и мышлением и благодаря этому устраняется также последняя видимость данного в качестве предпосылки мышления» [151, с. 31], а это уже весьма решительный шаг прочь от Канта (а не «назад к нему»). В то же время автор «Логики чистого познания» «стремится радикально провести, вопреки всем возражениям и сопротивлениям, позитивную

идею изначальности и универсальности творческого характера мышления» [там же]. Согласно его утверждениям, звучащим совсем уж по-гегелевски, «мышление само есть цель и предмет своей деятельности» [110, с. 29]; «судьба логики... зависит от того, можно ли добиться обоснования реальности *внутри* логики» [там же, с. 133]. Трудно избавиться от искушения охарактеризовать их как «панлогизм» — термин, который именно неокантианцы ввели в широкий философский обиход в качестве (негативной) квалификации гегелевской философии и в особенности диалектики Гегеля. И все различие между «Большой логикой» Гегеля и «Логикой чистого познания» Коэна сводится к тому, как понимать этот самодовлеющий «логизм».

Подобно автору «Большой логики» (которая в силу этого и предстала именно как диалектическая), Г. Коэн утверждает, что предмет логики возникает «из источника, созданного самим мышлением», причем «не как формальный предмет», дедуцированный из формальных оснований, «но как содержательная сущность, а именно как содержательная система взаимообусловливающих и мыслительных образований» [151, с. 32]. Здесь оставлен позади уже не только Кант, но и Фихте: творческое мышление понимается не в качестве осуществляемого самодеятельным «я», «но как развитие чисто предметных, объективных моментов, которые вызывают друг друга как условия предмета, универсальности и в своем взаимообусловливающем производстве лимитируют друг друга» [там же]. И автор книжки о «гегелевском ренессансе» в немецкой философии не так уж далек от истины, когда из приведенных здесь наблюдений, касающихся «Логики чистого познания», делает вывод о том, что «все это наглядно свидетельствует об установке, которая родственна установкам гегелевской логики» [там же], — напомним: *диалектической* логики, ибо если где диалектика Гегеля и нашла свое наиболее развитое выражение, так что это именно в его «Большой логике».

Г. Леви считает, что далеко идущие созвучия коэновского («трансцендентального») и гегелевского (диалектического) методов, позволяющие говорить о движении от абстрактного к конкретному, единстве исторического и логического и т. д. не только во втором, но и в первом случае, проистекают, с одной стороны, из «радикального логизма» основоположника марбургской школы, подчас почти неотличимого от «панлогизма» Гегеля, с его принципом тождества субъекта и объекта, а с другой — «из общей для них основной мысли о внутренней связи чистого и исторического Логоса» [там же], в связи с чем у обоих оказались тесно сплетенными друг с другом, «проблемно-исторический и систематический мотивы» [там же, с. 33].

Но прежде всего тайна всех этих созвучий заключается, если верить комментатору, в том, что, стремясь «формировать кантовский трансцендентальный идеализм как единое целое», оба мыслителя сочетали «идею платоновской логики с идеей трансцендентальной философии» [151, с. 33], иначе говоря, соединяли

платоновскую диалектику (ибо чем иным была философская логика Платона?) с кантовским трансцендентализмом. Таким образом, «трансцендентальный метод» представал в качестве системы, развитой из единого принципа — Логоса. Правда, у Г. Коэна речь шла при этом о Логосе «деонтологизированном» и не обладающем никаким иным смыслом, кроме замкнутого рамками человеческой культуры и не имеющего никакого отношения к чему бы то ни было, находящемуся за пределами логики познавательного процесса, «созидающей свою собственную предметность». В этом заключалось решительное отличие Г. Коэна от Гегеля, для которого речь шла при этом о мышлении самого бога, самомышлении Универсума, а не одной лишь человеческой культуры. Но *постановка вопроса* — идея сочетания платонизма и трансцендентализма — была, согласно Г. Леви, в обоих случаях одна и та же. Ею и обеспечивалось примечательное совпадение гегелевской «Большой логики» и коэновской «Логики чистого познания» — как бы «поверх барьеров», разделяющих Гегеля и Коэна как в принципиально важных мировоззренческих устремлениях, так и в специально-логических частностях.

Правда, среди этих «барьеров» был один, казалось бы, совсем уж непреодолимый: в отличие от Гегеля автор «Логики чистого познания» ориентировался на «факт» математического естествознания, что противоречит не только гегелевскому способу мышления, но и платоновскому, для которого (так же как и для гегелевской диалектики) подлинной «стихией истины» является все-таки не число, а понятие. Однако математическое естествознание предстает у Г. Коэна не как воплощение «рассудочного» ограничения духа, вынужденного считаться с некоторой «данностью», а потому предстающего здесь расколотым на субъект и объект — точка зрения Гегеля, по-своему осмыслявшего кантовское воззрение на галилеевскую науку. Г. Коэн убежден, что именно в математически ориентированных науках о природе осуществляется «самое надежное», как выражается комментатор, «развеществление и разложение всего данного» [151, с. 33], так что, ссылаясь на «факт» математического естествознания, мы апеллируем к такой «данности», которая сама есть не что иное, как отрицание всего «данного», самый решительный аргумент в пользу тезиса о беспредпосылочности философского мышления, принятого за основополагающий в немецкой идеалистической диалектике, начиная с Фихте.

Этому способствует лежащая в основе современного естествознания математика с ее теорией бесконечно малых, благодаря которой на место «сущего» приходит «должное» — бесконечное стремление к некоторому идеальному пределу. Вот почему, ссылаясь «в кантовском духе» на «факт естествознания», Г. Коэн остается в то же время в полном согласии с традицией *беспредпосылочного* мышления — мышления, все время пребывающего в своей собственной, *им же самим порождаемой* стихии (причем не только в формальном, но именно в содержательном аспекте), — с той тра-

дицией, что была создана немецким классическим идеализмом, поставившим себе на службу диалектику Платона. Вот почему, двигаясь по пути, который формально был (на данном его отрезке) противоположным фихтеанскому и в особенности гегелевскому, Г. Коэн фактически пришел к результатам, созвучным тем, что были достигнуты создателями немецкой идеалистической диалектики.

Однако «математическое естествознание» не только обеспечило в глазах Коэна «возможность развеществления всего реального и сведения его к чисто логическим определениям. Одновременно оно позволяло решить и другую важную задачу — задачу последовательной «депсихологизации» логики, поскольку именно в математическом естествознании логика удостоверяла объективность создаваемой ею «предметности»[4]. В глазах Г. Коэна «математическое естествознание» представляло собой «объективно значимую систему», отвечающую платоновскому прообразу и соответствующую учению Канта, — систему, «последние логические предпосылки которой должна была исследовать философия» [151, с. 33—34]. Исследование логических предпосылок науки должно было стать условием самоудостоверения логики. Но поскольку, отмечает Г. Леви, «эти предпосылки должны были — в соответствии как с платоновским, так и с собственно кантовским учением — возникать из условий чистого мышления», Г. Коэн в конце своего «негегелевского пути» опять-таки не мог не «встретиться» и даже не «совпасть» с Гегелем [там же, с. 34]. Ибо «от антипсихологического исходного пункта — науки, создаваемой мышлением, чисто предметно категориальным по своему содержанию... ведет затем лишь один последовательный и в то же время предуказуемый Кантом путь к мыслительному построению всего состава культуры и к объединению систематических условий этой системы культуры» [там же], а это и есть путь Гегеля.

При всем том, что Г. Коэн осмысляет этот путь как кантианец, т. е. в духе «этического рационализма» (и если с кем и сближается в своем развитии «от Канта», так это прежде всего с Фихте), что идея у него толкуется «как бесконечная задача», а совсем не по-гегелевски — как цель, существующая одновременно и как заранее данная предпосылка, реализуемая в ходе всего последующего движения, — при всех этих глубочайших различиях *мировоззренческого* порядка «незатронутым должно оставаться общее: то, что оба философа говорят о порождении бытия мышлением, только в мысли усматривают объективную истину, значимое, и

---

[4] «Анализ познания, — разъясняет Э. Кассирер коэновскую мысль — ... до всякого принятия действительности разворачивает реальную связь истин и их взаимное отношение. Следует удостовериться в чистом значении этих отношений, прежде чем можно как-то применять их к существующим вещам. Тем самым критика познания именно в своей идеальности получает строго объективный поворот. Она рассматривает не представления и процессы в мыслящем индивиде, а значимую связь между принципами и «предложениями»...» [108, с. 257].

что оба стремятся к системе... объективно-логического — в логике, всего предметного содержания культуры — в полном объеме своей философии... » [там же].

* * *

Наблюдения немецкого автора, резюмированные в книге, вышедшей в 1927 г., в целом совпадают с выводами, сделанными в статье Б. Яковенко «О теоретической философии Германа Когена», опубликованной в первой книге русского издания «Логоса» в 1910 г. «Коген, — читаем мы в этой статье, появившейся за 17 лет до книги Г. Леви, — поправил Канта именно в том направлении, в каком этого требует гегелевская философия. От Канта он взял идею и метод трансцендентальной философии... от Гегеля он взял логическое обоснование независимости этого метода и установление его внутренней логической согласованности...» [78, с. 211]. Согласно Б. Яковенко, «саморазвитие трансцендентальных познаний, связанное трансцендентальным процессом выявления категорий, круговая идеальная замкнутость познания, отождествление формы и содержания в их взаимных отношениях, воссоединение универсальности и конкретности, чистого мышления и чистого бытия в едином акте трансцендентальной научности» — это все «мысли, взятые от Гегеля» [там же]. У Канта они находились лишь «в смутном и неразработанном состоянии», у Фихте и Шеллинга получили «уродливые формы уклонения в сторону метафизического субъективизма и метафизического объективизма» и тем самым были «погублены» [там же].

В общем «материал трансцендентальной философии, взятый Когеном у Канта, получил в его уме форму, взятую им у Гегеля» [там же, с. 212]. А «форма» эта была, как видим, диалектическая, вытекающая из идеи *саморазвития* мышления, *тождественного бытию*. У классика немецкой диалектической мысли была позаимствована «общая схема саморазвития трансцендентальности»; основополагающее истолкование «данности» как рождения «чего-то» в неопределенном «ничто» «взято прямо от Гегеля»: это первые такты диалектической симфонии гегелевской Логики; «во многом напоминает Гегеля» также и «дальнейший порядок», в котором располагаются «трансцендентальные познания»; «наконец, суждение, понятие, завершающее собой «море» трансцендентального, выявленные в нем категории, приведение к нему вещи в себе, все это находится в общем в том же виде у Гегеля» [78, с. 212].

В статье Б. Яковенко интересно именно стремление выявить логико-диалектический смысл тех метаморфоз, которые претерпели у Коэна «идея и метод трансцендентальной философии». Причем автор статьи здесь тем более объективен, что и сам он относится к диалектике Гегеля весьма критически, стремясь — в духе тех времен — отделить в ней «живое» от «мертвого». Б. Яковен-

ко солидаризируется со стремлением Г. Коэна отказаться от ««диалектической» стороны» гегелевского метода — учения Гегеля о единстве противоположностей, сохраняя в то же время «творческую, производительную сторону диалектического метода» [там же]. По его убеждению, основоположник марбургской школы неокантианства хотел бы рассматривать мышление как самопорождающее, производящее свое собственное содержание (и в этом смысле все-таки диалектически развивающееся), толкуя, однако, само понятие «порождения» так, чтобы оно исключало гегелевский диалектический принцип «снятия» предыдущих ступеней порождающего акта. Коэновское «трансцендентальное познание, развиваясь, сохраняет за собой все шаги как абсолютно значимые; среди его «актов» — категорий — нет таких, которые должны были быть разрешены в истинном синтезе. Предмет построяется постепенно, и отказываться от первых шагов такого построения значило бы отказаться от оснований. Каждая категория есть категория; все они равны в своей творческой работе; все служат одной цели; все выкованы из одного куска стали; все они выявляют в себе истинное познание, чистое бытие, трансцендентальность» [там же].

Показательна эта — вольно или невольно подчеркнутая русским комментатором Г. Коэна — тенденция «увязывания» трансцендентального самоограничения диалектики (ограничения ее областью человеческого познания, человеческой культуры) с попыткой истолковать диалектическое «самопорождение» так, чтобы можно было обойтись без апелляции к единству противоположностей, в котором осуществляется их «снятие»: ликвидация и в то же время возвышение. Эта тенденция будет вновь и вновь воспроизводиться в рамках неогегельянских истолкований диалектики, где, как, например, у Б. Кроче, слово в слово повторяется воспроизведенная у Б. Яковенко коэновская критика основополагающего принципа гегелевской диалектики, причем *мировоззренческим фоном этой критики оказывается все тот же трансцендентализм*, хотя и несколько размытый и завуалированный: убеждение, что с диалектикой мы встречаемся лишь в сфере человеческого духа.

Симптоматично и то, что у Г. Коэна, точно так же как (впоследствии) у Б. Кроче, критика гегелевской «диалектики противоположностей» — при одновременном желании использовать ее результаты для объяснения акта «порождения» и особенно «самопорождения» — ведет к превращению ее в «диалектику различий». Как отмечает Б. Яковенко, «диалектический метод в своей истинной части, усвоенной Когеном, означает развитие категориальных различий предмета. В этой сфере чистое познание представляет собой действительно круговорот, или ... вечную «идеальную историю». Диалектический метод в своей ошибочной части, устраненной Когеном, означает введение в сферу развития трансцендентальных различий — «трансцендентальных противоположностей», различий истинного и ложного, т. е. различий не чистых и не трансцендентальных, а эмпирических и психологических, толь-

ко гипостазированных в чистые и трансцендентальные путем диалектической игры понятий. И ничто, и бытие, и бывание суть равноправные участники в конструкции предметности, беспротиворечивые моменты одной и той же тенденции чистого познания и бытия» [там же, с. 213].

В основе коэновской «диалектики различий», так же как и в основе гегелевской «диалектики противоположностей», лежит принцип тождества мышления и бытия, однако Г. Коэн понимает его совсем иначе, чем Гегель. Автор «Логики чистого познания» расшифровывает этот принцип с помощью теории бесконечно малых, позволяющей ему «совместить» Гегеля и Канта как раз в том пункте, который различает их самым радикальным образом. «Абсолютное единство бесконечно малого, — утверждает он, — не оставляет никакой пропасти, никакого скачка. Непрерывность управляет бытием, которое благодаря ей образует давно прочувствованное тождество с мышлением» [110, с. 16; ср. с. 17—34, 41—74, 499]. Отсюда и проистекает, или во всяком случае здесь находит свое фундаментальное («научное») подтверждение, идея «непротиворечивой» диалектики, где противоречия заменяются различиями и все сводится к «развитию категориальных различий» [там же, с. 116], дающему возможность обойтись без гегелевского «перерыва постепенности» и «скачка». А между тем остается вопрос: нет ли между бесконечно малыми величинами, стремящимися (в кантовском духе) к некоторому идеальному пределу, но никогда его не достигающими, и им — *пропасти*, которая иначе чем с помощью «большого скачка» и не может быть преодолена (если, конечно, не пойти здесь на логически совсем неправомерное отождествление бесконечного «стремления» к некоторому пределу с самим этим пределом)?

Не ответив на этот вопрос, мы рискуем принять за «единство различий» то, что все-таки остается — хотя и не признается в качестве такового — фактическим *отождествлением противоположностей,* которое нужно либо признать логически ошибочным, либо принять как закон диалектического способа мышления. Третьего здесь не дано. И тогда возникает новый вопрос: не встает ли человеческое мышление, к которому апеллирует Г. Коэн, перед *необходимостью* отождествлять противоположности, как это и происходит в «математическом естествознании»? Между тем его-то как раз и обходит Г. Коэн, когда, идентифицировав чисто формальным образом *стремление* к тождеству мышления и бытия («прочувствованное» им в математической теории бесконечно малых и апеллирующем к ней «математическом естествознании») с наличием, с *актуальностью* этого тождества, отвергает диалектическую логику Гегеля на том основании, что «в чистом познании нет и не может быть заблуждений; в чистом бытии нет и не может быть недостатков и уклонений; в чистой логике нет и не может быть речи об игре противоположностей и о диалектическом развитии от противоположных недостаточностей к совершенному их синтезу» [78, с. 212].

При этом гегелевская диалектика подверглась критике (как Г. Коэном, так и его русским комментатором) одновременно за два взаимоисключающих «прегрешения»: за ее «оторванность от науки» и в то же время за ее склонность ориентироваться на историческую практику человеческого мышления, в особенности естественно-научного мышления Нового времени (со всем тем, что марбуржцы списывали на счет «психологизма», прежде всего когда речь шла о диалектическом противоречии). «К ложному истолкованию диалектического метода в смысле развития из противоположностей синтеза, — читаем мы в статье Б. Яковенко, — Гегеля привела, главным образом, оторванность от науки и проистекающая отсюда *формализация логики*» [там же, с. 213]. Что же касается Коэна, то он, «ориентируя философию на науку... тем самым освобождает ее и от постороннего содержания, и от потребности в диалектике. Философия не должна быть диалектической разработкой эмпирических данных (включая, очевидно, и данные «эмпирически» осуществляемого мышления, его повседневной практики, в которую входит и практика научного мышления. — *Ю. Д.*). Философия исследует и реконструирует науку, саму научность, в ее систематической данности» [там же, с. 215]. Как видим, ориентация на науку тоже имела здесь свой предел: она исключала из поля своего зрения эмпирическую историю научного мышления Нового времени, «грешившего» отождествлением противоположностей.

И это вовсе не случайно, потому что в конце концов ориентация на «факт» науки оказывалась лишь видимостью. В действительности Г. Коэн ориентировался не на «факт», а на *идеал* науки, (трансцендентальной) «научности» вообще — идеал, сконструированный, кстати, опять-таки не без помощи все того же Гегеля и его диалектики. Как свидетельствует Б. Яковенко, автор «Логики чистого познания» «не забывает того, чему научил его Гегель: не забывает ни о сущности трансцендентального, ни о методической «спонтанности». Наука являет для него саморазвитие чистого бытия в его различные моменты. Таким образом, на место гегелевской диалектической формализации ставится непрерывно-трансцендентальная вещность (т. е. объективность. — *Ю. Д.*) чистого познания» [там же, с. 214]. Диалектический принцип «саморазвития» чистого бытия (тождественного столь же чистому мышлению) и в самом деле заимствован из Логики Гегеля; только вот «различия» обозначают у немецкого диалектика лишь одну из стадий этого развития, за которой следует их превращение в «противоположности», образующие «противоречие», так же проходящее различные фазы своей эволюции.

Ограничение диалектического процесса первой из его стадий, а в особенности замена идеи «скачкообразности» развития принципом «непрерывности» («постепенности»), также не было результатом ориентации Г. Коэна на «факт» науки. Идея непрерывности развития высказывалась в философии и до возникновения теории бесконечно малых, и безотносительно к ней. Да и саму

эту теорию можно было интерпретировать философски двумя радикально различными способами: как аргумент в пользу непрерывности (если иметь в виду отношение бесконечно малых друг к другу) и как аргумент в пользу «перерыва постепенности» (если иметь в виду отношение бесконечно малой величины к «пределу», к которому она «стремится»). Так что и здесь наука была, что называется, ни при чем; в лучшем случае к ней можно было апеллировать задним числом, придавая дополнительную весомость, теории, сконструированной независимо от нее.

В конечном счете суть проблемы заключалась в другом, и ее достаточно пластично выразил тот же русский комментатор Г. Коэна: «Гегель достиг той предельной высоты развития и преобразования кантовской философии, дальше которой идти уже было нельзя, после которой можно было только отказаться от Канта. Великим и своевременным поступком благоразумия является обратное приведение к Канту» [78, с. 217]. Нужно было «освободиться от крайностей гегелевского диалектизма», а сделать это можно было, лишь «призвав к Канту» [там же] и сохранив из гегелевской диалектики лишь то и только то, что не требовало бы с необходимостью отказа от кантовских предпосылок: ни от логики Канта, ни от его трансцендентального принципа. Таковы были условия, на которых кантианцы и, как оказалось, не только они одни соглашались принять диалектику Гегеля. Кантовский трансцендентализм, позволяющий неокантианцам утверждать диалектический принцип тождества мышления и бытия, не признавая в то же время вытекающего из него вывода о единстве противоположностей (уже заложенного в самом утверждении этого тождества)[5], как это продемонстрировал Г. Коэн, рассмат-

[5] «Это преобразование, — писал Э. Кассирер, имея в виду кантовский трансцендентализм в его коэновской интерпретации, — обусловливает совершенно измененное понимание противоположности, исходя из которой до сих пор рассматривалась и описывалась проблема познания. Прежде всего это противоположность субъективного и объективного, которая отныне должна быть отодвинута на задний план, так как она теперь никоим образом не может выражать отношение, которое трансцендентальный способ рассмотрения устанавливает между познанием и действительностью. Конечно, невозможно отрицать, что эта противоположность еще проникает собой полностью язык Канта; но основная критическая идея принципиально перерастает эту противоположность. Ибо трансцендентально «субъективное» есть то, что обнаружено как необходимый и общезначимый фактор всякого познания; но именно он как раз и оказывается тем самым моментом, который составляет для нас наивысшее из достижимых «объективное» понимание» [108, с. 258]. Одним словом, говоря гегелевским языком, субъективное — объективно, и если понимать их по-кантовски, как противоположность, то получается, что в данном случае мы сталкиваемся лицом к лицу с «неприятным» (для неокантианцев) фактом единства, если не тождества, противоположностей. Поэтому... «Поэтому нужно сделать еще один шаг и понять (уже вопреки самому Канту! — *Ю. Д.*), что «субъективное» и «объективное» после совершения «коперникова переворота» не могут больше рассматриваться как члены правильной дизъюнкции. Подобно тому как трансцендентальное познание никогда не исходит из предмета как такового, а из способа познания предмета вообще (из способа «теоретического порождения» предмета в познавательном процессе, полагания его как «объекта» в акте мыслительной деятельности. — *Ю. Д.*), поскольку этот предмет возможен как

ривался как необходимое противоядие от вышеупомянутых «крайностей гегелевского диалектизма», к которому — тем не менее! — западная философия XX в. почувствовала непреодолимое влечение.

* * *

По мере того как обнаруживалась неожиданная (и не всегда желательная) близость к Гегелю неокантианцев марбургской школы, чьи логико-гносеологические построения изобиловали «ходами мысли», напоминающими диалектические обороты его Логики, марбуржцам приходилось прилагать все больше усилий для того, чтобы отстаивать теоретическую самобытность, акцентируя свои разногласия с великим немецким диалектиком. Главными пунктами среди этих разногласий были: с одной стороны, толкование постулата о тождестве субъекта и объекта, к принятию которого склонялись марбуржцы, делая при этом массу оговорок с целью отличить собственную — «критическую» — формулировку этого постулата от гегелевской — «метафизической»; с другой — гегелевский принцип единства противоположностей, который отвергался ими тем более решительно, чем больше склонялись они к принятию целого ряда других положений диалектической логики Гегеля. В целом же по отношению к этим двум пунктам разногласий у марбургских теоретиков можно отметить своего рода закономерность: они тем более резко полемизировали с гегельян-

априорный, — и ценностное выражение некоторого априори никогда не может быть приписано некоторому классу предметов как предикат, а всегда мыслится только как характеристика определенного способа познания» [там же, с. 259]. И далее следует цитата из самого Г. Коэна, призванная подтвердить аутентичность предыдущего изложения его мысли: «Эта дополнительная взаимопринадлежность обоих понятий («субъективного и объективного», если взять их в отношении к априорно сконструированному предмету. — *Ю. Д.*) изымает это априори из сферы противоположностей: действительный — возможный, предмет — понятие, вещь — идея, объективное — субъективное» [109, с. 135]. Расшифровывая смысл коэновского высказывания, Э. Кассирер продолжает: «Понятие становится «основой» «предмета», но при этом предметность следует понимать как выражение мысленно необходимого отношения взаимопринадлежности. Высшее понятие, которое охватывает все эти различные точки зрения и дает им единство и их относительное значение, — это «возможность опыта». «Вещи» даны нам не иначе как в качестве содержания возможного опыта; но этот последний сам никогда не исчерпывается материей особых восприятий, а необходимо включает отношение к определенным формальным законам связи. При таком понимании снимается также противоположность эмпиризма и рационализма; ибо разум, о котором говорит теоретический идеализм, должен обнаружиться в системе самого опыта» [108, с. 259—260]. Итак, на место единства противоположностей приходит их «связь», точнее, соотнесенность, «коррелятивность»: отношение, в рамках которого они равно предполагают друг друга, не могут существовать друг без друга. Отношение это нельзя считать чисто формальным, ибо это отношение формы «чистого познания» («чистого мышления») и его содержания (предмета); их различие предполагается заранее, так что «диалектика», если таковая признается, может быть — согласно основополагающему трансценденталистскому постулату «коррелятивности» — «лишь диалектикой различий», которые никоим образом не могут быть «сняты» в ходе диалектического процесса.

ством по второму пункту, чем меньше аргументов против Гегеля обнаруживали в своем арсенале по первому. Создается впечатление, что, ощущая связь между этими двумя «пунктами» автора «Большой логики», они искали в критике основополагающего принципа диалектики Гегеля противоядие от гегелевского «панлогизма», которым был чреват постулат о тождестве субъекта и объекта.

Виднейший последователь Г. Коэна Пауль Наторп писал в статье «Кант и марбургская школа» (1912), что все «исследования, на углубление которых направлены теперь наши интенсивнейшие усилия, могут показаться возвращающими нас снова на путь Фихте и Гегеля, которые, как известно, останавливались на тех же пунктах; мы подобно им стремимся преодолеть дуализм созерцания и мышления, а также формы и материи» [51, с. 118]. Стремясь показать, в чем же тогда состоит отличие марбургского неокантианства от гегельянства, П. Наторп начинает, как и следовало ожидать, с вопроса о тождестве мышления и бытия. Он уже не может сказать, подобно ранним неокантианцам, что в противоположность Гегелю марбуржцы решают этот вопрос отрицательно, а потому сосредоточивает основное внимание на своеобразии «марбургской» интерпретации смысла тождества мышления и бытия, выявляя это своеобразие в ходе критики гегелевского понимания обсуждаемого принципа.

Согласно П. Наторпу, гегелевское понимание тождества субъекта и объекта как *абсолютного* с неизбежностью приводило к догматизации современного Гегелю состояния философского знания, к превращению гегельянства в «абсолютную философию» [там же, с. 118—121]. Задача, следовательно, заключается в том, чтобы истолковать это тождество как релятивное, исторически относительное, вновь и вновь достигаемое на каждом новом этапе развития познания. Это и делает П. Наторп, но не только это. Вслед за Г. Коэном он предлагает и «структурно» понимать это тождество иначе, чем понимал его автор «Большой логики». В отличие от Гегеля, у которого субъект и объект «снимались» в диалектическом Логосе этого тождества, П. Наторп предлагает трактовать тождество субъекта и объекта как их «корреляцию» [там же, с. 112—114].

Для трансцендентального идеализма, утверждает П. Наторп, неприемлемо уже всякое предположение субъекта по ту сторону, впереди или вне процесса познания; то же касается и объекта. «Корреляция» — это соотнесенность субъекта и объекта, взаимно предполагающих друг друга в познании и взаимоопределяющихся в познавательном процессе — вот, если верить марбуржцам, реальный, не «метафизический» и не «мистический» смысл того, что скрывается за гегелевским выражением «тождество субъекта и объекта». Не желая рассматривать эту «корреляцию» как что-то застывшее, раз и навсегда данное, «абсолютное», автор статьи «Кант и марбургская школа» готов допустить, что за пределами ее существует некое содержание. Но поскольку *область рацио-*

нального исчерпывается для него сферой тождества субъекта и объекта, ему не остается ничего другого, кроме как назвать это содержание «иррациональным» («иррациональный остаток») «Вещь в себе», устраненная как пережиток «метафизики», возрождается, как феникс из пепла, в качестве необходимого допущения «чистой» гносеологии.

Поскольку Гегель, согласно П. Наторпу, позволяет этому «иррациональному остатку» разрешаться в рациональном тождестве субъекта и объекта, постольку у него и получалось, что мышление — это все и все — это мышление. Сам по себе этот идеалистический вывод не смущает П. Наторпа: «и для нас все — мышление, мышление — все» [там же, с. 113], — утверждает он, рискуя заслужить обвинение в «панлогизме» гегелевского толка. Но тут же добавляет, что это надо понимать «совсем в другом смысле, в таком, в каком возражали против подлинно гегелевского затвердевания социализма в марксизме: путь есть все, а цель — ничто» [там же, с. 119].

Тождество субъекта и объекта расшифровывается, таким образом, не как актуальное, а как *потенциальное:* как бесконечный процесс движения к тождеству, аналогичный движению бесконечно малой величины к своему «пределу», с тем, правда, отличием, что «предел» этот полагается как... «ничто». Отсюда и различия, сохраняющиеся между субъектом и объектом в рамках их «корреляции». Отсюда и необходимость замены «диалектики противоположностей» «диалектикой различий». «Гегель, — разъясняет свою мысль П. Наторп, — если и не полагает себя вполне у цели, то, что сводится к тому же, хочет господствовать над путем, взятым в целом. Одним словом, он есть и остается абсолютистом» [там же]. Преодолеть же этот «абсолютизм», сохранив, однако, саму идею тождества субъекта и объекта (правда, в форме идеи их «корреляции», хотя и предполагающей при этом, что один из ее членов — объект — все-таки положен другим — субъектом, постигающим мышлением), можно лишь одним-единственным способом: объявив это рациональное тождество «относительным» и имеющим за своей спиной некоторый «иррациональный остаток».

«Мы не отрицаем его, — пишет П. Наторп об иррациональном, — в качестве некоторого *X*, заданного нам для познания, для рационализирования его, конечно заданного вечно, так что оно не может быть исчерпано никакой рационализацией» [там же, с. 113]. Этому «остатку», призванному символизировать относительность гегелевского познания, возможность его дальнейшего развития, предстоит исчерпываться в бесконечном ряду исторически-относительных «тождеств» субъекта и объекта без надежды достичь конца этого ряда и даже без уверенности в том, существует ли он вообще. Что касается автора «Большой логики», то он сказал бы, глядя на подобную метаморфозу — *гносеологическое переосмысление логического принципа,* — что таким образом произошел возврат с точки зрения Логики, на точку зрения Феноме-

нологии, к тому же такой, которая (в отличие от его собственной) утратила ариаднину нить, позволяющую выбраться из феноменологического лабиринта на просторы Логоса. И соответственно «диалектику различий» следовало бы отнести не по ведомству логики, а по ведомству «чистой» (т. е. логически еще непросветленной) *феноменологии познания*, которая, как известно, начинает с того, что сознание конструирует факт наличия в его сфере некоторого независимого от него содержания — «объекта».

Весьма показательно, что некоторое время спустя П. Наторп и сам подвергает серьезному сомнению этот свой способ критики фундаментального основоположения гегелевской диалектической логики. Уже в работе «Индивидуум и гемайншафт» (1921) он осуждает свое более раннее учение за то, что в нем «все в конце концов остается в сфере релятивности» [164, с. 7]; что оно «принципиально застывало» в измерении «идеи» как «бесконечной задачи» [151, с. 38]. Отныне он ставит своей целью «раскрыть в радикальном сознании» Абсолютное как «последнее основание всякого разыскания истины, всякого спрашивания, а потом всякого ответа, который дается истинным образом» [164, с. 8], что, согласно западным комментаторам, свидетельствовало о достаточно решительном повороте «позднего П. Наторпа к Гегелю» [151, с. 38—39] с его «абсолютным тождеством» субъекта и объекта.

Эта тенденция получила дальнейшее развитие в идее «Всеобщей логики», которая (как свидетельствуют посмертно изданные материалы его философского наследия) активно разрабатывалась П. Наторпом в последние годы жизни. Как констатирует Г. Леви, посвятивший специальное исследование этим разработкам П. Наторпа, которым не суждено было получить своего завершения, здесь осуществляется переход «из логической области в метафизическую» [там же, с. 41], вернее, в ту сферу, где осуществляется объединение логики и метафизики, точно так же, как это произошло в диалектической логике Гегеля. «...У Наторпа ведь, — пишет Г. Леви,—логику и метафизику можно разделить так же мало, как и у Гегеля. Точно так же и учение о противоречии (в толковании которого поздний П. Наторп также сделал решительный шаг по направлению к гегелевской диалектике, — *Ю. Д.*) является у обоих мыслителей не только логико-диалектическим, но и миросозерцательным — ему предназначено, в связи с мистическим учением об универсальности, преодолеть всякий дуализм, при сохранении всех живых различий, всей жизни, сверхконечного и конечного. Снятие всего конечного в сверхконечном, которое знает и утверждает себя, в этом случае приводит в конце концов и к теодицее гегелевского рода: «вере в утверждающий смысл (*Ja-Sinn*) жизни, так как жизнь — от бога»» [там же, с. 41—42].

Проблему отношения между «конечным и сверхконечным, относительным и абсолютным» П. Наторп стремится решить теперь на путях, аналогичных гегелевским: «посредством объединения мистической идеи *coincidentia oppositorum* (совпадения противоположностей) с диалектикой, пронизывающей тотальность» [там же,

с. 41], так что его «разногласия» с диалектикой Гегеля, ранее так решительно акцентированные, все больше и больше рискуют затеряться в споре о частностях при согласии с самим принципом, составляющим «ядро» диалектики. Как писал Герхард Леман, автор принципиально иной философско-политической ориентации, и писал в полном созвучии с Г. Леви, в своих (посмертно опубликованных) «Лекциях о практической философии» П. Наторп предстает как «мыслитель, который вполне сознает свое происхождение от немецкой мистики: от Мейстера Экхарта, даже и от Николая Кузанского, чей принцип совпадений противоположностей он хотел бы поставить теперь на место кантовского синтеза; который стремится не больше и не меньше чем к теогонии, изображению божественного самоосуществления и к тому, чтобы снова предпринять старое рискованное спекулятивное предприятие — построение логики бога или тео-логии» [149, с. 81]. А это заставляет вспомнить о Гегеле с его претензией на изображение в Логике мышления самого бога — божественного «Логоса».

Как констатирует тот же Г. Леман, в лице П. Наторпа «марбургский критицизм» проделал путь «от логического идеализма» к идеалистической онтологии, от «учения о законе мышления» — как называл прежде Наторп теоретико-познавательную логику — «к учению о бытии логоса, как логоса, внутреннейшим образом присущего бытию, центрального, разворачивающегося в действительности *смысла бытия*» [там же, с. 82]. Причем характерно, что это был тот же самый путь, на котором П. Наторп пришел к почти гегелевскому толкованию диалектического принципа единства — «тождества», «совпадения» — противоположностей.

* * *

Однако непосредственный интерес представляют для нас в рассматриваемой связи «диалектические искания», характеризовавшие воззрения марбуржцев до, а не после того, как некоторые из них начали отказываться от важнейших неокантианских постулатов. В целом мы можем говорить о совершенно определенной тенденции возврата к диалектике, явно пробивавшей себе дорогу в марбургской школе. Но при этом имелся в виду такой возврат, который не был бы в то же время возвратом к Гегелю, во всяком случае ко всему тому, что неокантианцы связывали с «догматизмом» и «некритичностью» гегелевского метода. И фактически речь шла, как мы убедились, о том, чтобы предложить «негегелевскую» версию диалектики, вернувшись — через голову Гегеля — к диалектике Платона путем реконструкции «платоновского» диалектического мотива в философии Канта. Диалектика Платона, преломленная призмой кантовского трансцендентализма, — вот какой виделась марбуржцам «негегелевская» диалектика: античная диалектика, «отраженная» Кантом в двух смыслах этого слова — положительном (воспринимать) и отрицательном (отталкивать).

Между тем парадокс подобного поворота к диалектике, «минуя Гегеля», «в сторону от» Гегеля заключается в том, что он вел марбуржцев к повторению того, что однажды проделал уже и сам Гегель, углубляя платоновские мотивы в кантианстве, чтобы, добравшись до их диалектического ядра, обратиться затем к диалектике самого Платона. Дело в том, что на путях неокантианского акцентирования «платоновского» в Канте всегда оставалась опасная (для марбуржцев) возможность выйти ненароком за пределы кантовского трансцендентализма, встать на стезю «метафизики». А это уже и был путь, на котором вырабатывалась гегелевская диалектика. Вот почему марбуржцы, двигавшиеся «через Канта к Платону» с намерением «миновать» Гегеля, не могли не воспроизводить — пусть не во всех, но в весьма важных пунктах — именно гегелевские и не чьи иные «ходы мысли». Так происходило — явно не предусмотренное самими неокантианцами марбургской школы — сближение «трансцендентального метода», развиваемого и систематизируемого ими как раз при помощи платоновской диалектики, с диалектическим методом Гегеля.

И в самом деле, первым и наиважнейшим принципом «трансцендентального метода», как его резюмирует автор статьи «Кант и марбургская школа», является принцип универсального и бесконечного развития, предлагаемый в формулировке, сразу же заставляющей вспомнить о Гегеле. «... В основной мысли, понимающей философию как метод, а именно метод бесконечного творческого развития, мы видим неразрушимое зерно и основание «трансцендентального метода» как метода идеализма, — читаем мы у П. Наторпа, — а вместе с тем неразрушимого основания философии Канта, и только теперь верим в ее осуществление» [51, с. 103]. «...Всякое неподвижное «бытие» должно растворить-ся в «ходе» д в и ж е н и я мысли» [там же, с. 101].

Формально — с точки зрения логической формулировки сказанного — все это звучит вполне «по-гегелевски»; однако тем больший акцент делается на неокантианской специфике содержательно-мировоззренческого истолкования этого диалектического принципа. Согласно П. Наторпу, речь идет при этом не о вечном становлении (=саморазвертывании, самоосуществлении) бытия, которое заранее предполагается у Гегеля как тождественное мышлению, но о ««становлении бытием», согласно «Филебу» (Платона. — *Ю. Д.*)» [там же]. «Процессовидный, если можно так выразиться, характер познания» автор статьи «Кант и марбургская школа» понимает — в противоположность Гегелю — «не как установившийся законченный факт, а как становление в согласии с Платоном, как становление бытием, как движение к бытию, а не остановка на покоющемся бытии» [там же, с. 103].

Иначе говоря, марбургский теоретик хочет обойти Гегеля, так сказать, «с левой стороны»: быть бóльшим диалектиком, чем Гегель, в понимании *бытия* как универсального и бесконечного *становления*. Ведь если для Гегеля тождество бытия и становления (так же, как и бытия и мышления) означало не только то, что

бытие и есть становление, но и то, что становление — это и есть бытие, т. е. их *равнозначальность,* то марбуржцы хотят представить дело совсем иначе. У П. Наторпа с еще большей отчетливостью, чем у Г. Коэна, обнаруживается отсутствие этой равнозначальности, становление оказывается «первичнее» бытия, ибо речь идет не о становлении бытия, а о становлении *бытием*, т. е. о бесконечном процессе, в котором бытие выступает лишь в качестве цели, предела: о приближении к бытию того, что им не является, *не есть бытие.* Бытие как результат, итог, а точнее, «бесконечная задача» становления оказывается здесь совершенно аналогичным нулю, к которому стремится бесконечно малая величина, вообще остающаяся величиной лишь до тех пор, пока она не достигает этого своего идеала, иначе говоря, пока не осуществит акта самоотрицания, аннигиляции.

Но если бытие — это лишь цель бесконечного процесса становления (а ею ведь можно и пренебречь, ибо «путь есть все, а цель — ничто»), то от диалектического «становления бытием», понятого как движение к принципиально недостижимому пределу, остается одно лишь безысходное «становление» — вывод, к которому, кстати сказать, пришел уже Ф. Ницше, вообще отбросивший понятие бытия как ненужное, не отвечающее трезво постигнутой сути дела. В общем становление не полагается бытием, не выводится из него, как это было у Гегеля, а, наоборот, само «полагает» бытие как свою «бесконечную задачу», «цель», «бесконечно отдаленную точку» математиков [см. 51, с. 102] и т. д. и т. п. Приоритет становления безусловен, и тем более сомнительной оказывается судьба самого понятия бытия, противополагаемого реальности становления в качестве его недостижимого идеала.

Только неокантианский отказ от онтологии, от категоричности онтологической постановки вопроса о бытии (есть оно или его нет?) скрывает это обстоятельство от самих марбуржцев. Говорится о том, что понятие бытия «неотмыслимо» от понятия становления: ведь становиться должно «что-то», а потому понятие бытия уже дано понятию становления как его «коррелят» (логическая точка зрения). Говорится и о том, что «бесконечно отдаленная точка» математиков есть лишь «выражение неустранимо существующего единства направления бесконечной прямой, изначально данное вместе с ней, а не предписанное извне» [там же] (математическая модель, на которую ориентируется логическая точка зрения). Утверждается, что у всякого становления должна быть цель, поскольку оно всегда есть стремление к чему-то более высокому, без представления о котором оно утрачивает побудительный мотив к движению и развитию, и поэтому цель не должна представляться чем-то достижимым, поскольку она — проекция бесконечного приближения к ней: вечно достигаемое, но тем не менее никогда не достижимое (этическая точка зрения, в рамках которой бытие как цель полагается волей, которая должна же ведь к чему-то стремиться). Но ни в том, ни в другом, ни в третьем случаях вопрос не формулируется однозначно онтологически:

можно ли вообще говорить о бытии безотносительно к становлению или нельзя? Что чему предшествует: бытие становлению или становление бытию? Везде «корреляция» — ссылка на то, что понятие об одном (а именно о становлении) с логической непреложностью предполагает понятие о другом (бытии), так что всегда мы имеем дело с парой понятий, а не с одним из них, — «корреляция», позволяющая обойти онтологическую проблему, уклониться от ее («догматической») жестокости и бескомпромиссности.

При всей своей «диалектической гибкости» (за которую его порицали как раз этически ориентированные кантианцы) Гегель не уклонился от однозначно положительного ответа на вопрос о бытии (за что и был обвинен в «догматизме» теперь уже неокантианцами): бытие есть, оно тождественно мышлению, но не «конечному», а абсолютному — мышлению самого бога (мышлению, актом которого было создано все сущее). Но бытие «есть» лишь как целостность — «тотальность» — всех своих определений, каждое из которых, взятое в обособленности (как «для-себя сущий» момент «тотальности»), представляет собой нечто одностороннее, а следовательно, содержащее в себе свое отрицание, т. е. свое небытие, *свое*, т. е. *определенное*, конечное небытие.

Будучи определенным, конкретным (конкретным небытием, бытием под знаком «не»), отрицание становится условием, благодаря которому каждое из определений бытия (категорий) указывает на другое, ему противоположное, сопрягается, связывается, синтезируется с ним, а через него со всей системой — тотальностью — определений бытия, в которой бытие присутствует как нечто пребывающее. Причем здесь-то как раз и раскрывается, что полнота и целостность диалектически взаимосвязанных определений бытия представляет собой не только итоговый результат (неокантианскую «цель», недостижимый «предел» развития, «становления» и т. д.), но и *предпосылку* — материнское лоно — всего этого «процесса».

Бытие — это не просто самая абстрактная категория «Большой» и «Малой» логик Гегеля. Диалектически отрицаемое в качестве абстрактно (и примитивно-натуралистически) толкуемой категории и — в этой односторонности! — обнаруживающее свое тождество с небытием (которое тем не менее оказывается конкретным, определенным тождеством, поскольку бытие здесь сопряжено не со всем, чем угодно, но именно — только — с небытием, небытием *этого* бытия), иначе говоря, отрицаемое только затем, чтобы стать связью всех определений бытия (связью отрицания, обеспечиваемого определенным отрицанием, т. е. конкретным, налично сущим небытием), бытие восстанавливается, возрождается в итоге логико-диалектического процесса как тождественное мышлению, понятому как целостность, систематичность, «тотальность» мыслительных определений бытия.

Бытие, следовательно, оказывается не только первым, а потому и абстрактным, односторонним определением — диалектической — «системы тождества» мышления и бытия, но также итого-

вым ее определением, поскольку целостность мыслительных определений бытия, если она является действительно исчерпывающей, с необходимостью предполагает и *бытийность* этой «мысленной тотальности», во-первых, в том смысле, что она не просто «мыслится», но и «есть», а во-вторых, в том смысле, что она «есть» не в отвлеченном, а в самом полном и глубоком смысле, в смысле вечного «пребывания» целого, которое только и делает возможным процесс бесконечного становления, борьбы и гибели его «моментов», коль скоро они обособляются, «отчуждаются» от целого — пусть только на «миг», отпавший от вечности. Если каждая из категорий — мыслительных определений бытия — получает свой смысл лишь от их диалектической целостности и взаимосвязанности, то в ней, в самой этой «тотальности», и только все вместе, получают они определение (вечного) бытия, присутствующего в каждом из своих «моментов».

Таков главный водораздел между гегелевским диалектическим методом и методом «трансцендентально-диалектическим», что обнаруживается, как видим, при рассмотрении того, как и каким образом ассимилируется в рамках «трансцендентального метода» марбургских неокантианцев уже самый первый постулат диалектики. Но тем не менее сам факт ассимиляции ими этой существенно важной диалектической категории налицо.

Второй постулат, который марбуржцы также не обошли своим вниманием, поскольку вновь и вновь наталкивались на него при попытках развернуть «трансцендентальный метод» как систему (во многом опять-таки напоминающую гегелевскую), — это принцип всеобщей взаимосвязи, единства и целостности — словом, пользуясь распространенным ныне термином, «системности», хотя, разумеется, обособлен от первого, только что рассмотренного, он может быть лишь условно. «...Философия, — писал П. Наторп, — не желает только какого-нибудь метода, который в таком случае мог бы быть другим при каждой новой задаче, а она стремится к определенному методу, к конечному единству метода, на котором основывается познание, конечное единство познания и, следовательно, также творческой работы культуры. Этому единству неисчерпаемого источника закономерного созидания Коген дал сильное выражение в своем принципе «изначального происхождения» ... Требование конечного единства метода и в бесконечном развитии нам дано вместе с требованием самого метода. Если не мыслить их совместно, то сейчас же становится сомнительным, существует ли еще философия даже и как задача только...» [51, с. 102—103].

В данной связи неокантианцы отважились на далеко — едва ли не вплоть до гегелевской диалектики (во всяком случае до полного созвучия с гегелевской критикой Канта) — заходящую полемику с автором «Критики чистого разума». Читаем у П. Наторпа: «Хотя Кант полагал, что он определяет «систему» категорий «на основании единого принципа», и явно претендовал при этом на полноту, однако нынче нельзя оспаривать ни с какой сто-

роны того, что он доверчиво отдался «готовой работе» логиков, найдя нужным исправить у них только отдельные недостатки. Между тем совершенно новая роль, приписываемая им категориям, требовала радикально нового обоснования, а не просто штопки старого. Наконец, заявление, что бытие должно быть обосновано в мышлении, остается совершенно непонятным, если это мышление, которое только и может быть понято как метод, и притом объединяющий, само не в состоянии доказать своего внутреннего единства. Это единство следует понимать не в смысле неизменного числа принципов, или единой системы, хотя и расчлененной, но опять-таки косной в этой своей расчлененности, как это мы видим у Канта, а в смысле единства соответствий, не исключающего развития в бесконечность» [там же, с. 115]. Вся критическая часть этого рассуждения могла бы рассматриваться как заимствованная у Гегеля, и только окончание последней фразы, где проглядывает идея решения возникающей здесь проблемы системного развертывания «принципов», свидетельствует о том, что мы имеем здесь дело не с ортодоксальным гегельянцем.

«...Коген берет на себя задачу доказать, — продолжает автор статьи «Кант и марбургская школа», — как ...функции мышления (так марбуржцы понимали категории, полностью растворяя их онтологический аспект в логико-гносеологическом. — *Ю. Д.*) все взаимно требуют друг друга и одна без другой не могли бы существовать, так что уверившись в каждой отдельной функции, приходится прийти и ко всем остальным. В своем сочинении «Логические основы точных наук» я пытался дать еще более примиряющее обоснование, исходящее прямо из требования «синтетического единства», т. е. полного взаимопроникновения, составляющего всю сущность мышления» [там же, с. 116]. Ну чем не гегелевский «ход мысли»? И не случайно как раз после этого рассуждения следует оговорка П. Наторпа насчет того, что все сказанное выше может «показаться возвращающим нас снова на путь Фихте и Гегеля», хотя «мы идем вместе с ними не далее стремления выполнить требования, с самого начала заложенные в основной идее трансцендентального метода» [там же].

С помощью того же приема, кстати, отвергаются и возможные упреки по поводу еще одного — уже «формального» — совпадения, связанного с той ролью, какую играет в систематических построениях марбуржцев их апелляция к знаменитой «триаде», акцентирование системообразующей функции которой принято считать отличительной чертой именно гегелевского метода. Согласно П. Наторпу, «трехчленность «диалектического метода» также, очевидно, была развита Гегелем из указаний, данных Кантом (в частности, относительно неизменно трех категорий каждого класса, в отличие от прежних логических подразделений, имевших двухчленную значимость *да и нет*)» [51, с. 116—117]. Впрочем, этот аргумент явно не удовлетворяет и самого автора статьи, поскольку он тут же пытается подкрепить его ссылками на авторитет Платона. А при этом перед ним встает новый, еще более ин-

тересный вопрос относительно созвучий между Гегелем и марбуржцами в том пункте, который связан со спецификой гегелевской диалектики как диалектики противоположностей, а именно с проблемой *диалектического отрицания.*

Основания для «триадического» способа систематизации «логических функций» (категорий) «можно, — по утверждению П. Наторпа, — уже совершенно ясно различить у Платона, когда он в «Софисте» «одному» противопоставляет «другое» как его «другое», его μη'όν (небытие), понимая затем это противопоставление как соответствие, как непрерывность, взаимное проникновение, благодаря которому всякое мышление разрешается в движение и в процесс (κίνησις)» [там же, с. 117]. Как видим, чем ближе к Гегелю оказываются неокантианцы в своих диалектических исканиях, тем менее основательными (а подчас и просто «отписочными») оказываются аргументы неокантианцев, акцентирующих отличие их диалектики от гегелевской с помощью ссылок на Платона. Ведь и сам Гегель никогда не возражал против того, что одним из важнейших источников его диалектики является именно диалектика Платона; так что фактически ссылка на платоновские диалоги, минуя гегелевскую «Большую логику», сама по себе еще вовсе не доказывает «негегелевский» характер неокантианских «ходов мысли». А вот то, что прочесть платоновский диалог так, как в данном случае прочел его П. Наторп, можно было лишь *после* Гегеля (и в значительной степени через его диалектические очки) — это несомненно. И даже сама фразеология автора статьи «Кант и марбургская школа» («его другое») заставляет вспомнить именно о Гегеле — и ни о ком другом.

Принцип конкретного, точнее, *определенного* отрицания, играющий важнейшую роль в диалектике Гегеля и являющийся его фундаментальным самообразующим принципом, П. Наторп извлекает уже из содержания понятия μή ὄν, которое Платон в диалоге «Софист» использовал именно для характеристики «определенного» *небытия* — «небытия» вполне определенного содержания, небытия, отрицающего не всякое содержание вообще, а именно *данное*: то, каким определено и оно само, и которое, следовательно, только и делает его определенным отрицанием, а не «отрицанием вообще». Если бы можно было допустить, что марбуржцы, так много полемизировавшие с гегельянством, ничего не знали об основополагающей роли, которую аналогичное гегелевское прочтение Платона играло как в диалектике Гегеля, так и в его «систематике», то речь бы шла просто-напросто о вторичном «изобретении велосипеда»; но и тогда нельзя было бы «сделать небывшим» тот факт, что «велосипед» этот однажды был уже изобретен и что изобретенное вторично — это все тот же «велосипед», все та же диалектика.

Вот почему, кстати, марбуржцы с таким энтузиазмом восприняли диалектические идеи заново открытых в XIX в. немецких мистиков и прежде всего Николая Кузанского с его «совпадением противоположностей»: факт существования этих идей давал по

крайней мере то утешение, что кто-то прочитал Платона аналогичным образом гораздо раньше Гегеля, а потому, даже говоря о диалектическом единстве противоположностей, можно избежать обвинения в гегельянстве. Хотя в общем-то все эти апелляции к первооткрывателям диалектики, прозвучавшие после Гегеля, оказывались не чем иным, как своеобразным способом *узаконения* диалектического мышления вообще, а благодаря этому и того вклада, что внес в него автор «Большой логики».

Ссылаясь на противопоставление «одному» «е г о другого», е г о «небытия» и понимая затем это противопоставление как соответствие, как непрерывность, взаимное проникновение, благодаря которому всякое мышление разрешается в движение и в процесс, П. Наторп, к кому бы он при этом ни апеллировал — к Гегелю или к Платону, — так или иначе утверждает тезис о *единстве противоположностей* (ибо, что же такое это «соответствие», эта «непрерывность», а особенно «взаимное проникновение»?), рассматриваемом как *источник* движения и развития. И соответственно довольно существенно сужаются возможности для негегелевского толкования этого «ядра диалектики», которые реализуются автором статьи с помощью платоновского способа выражения этой *сути дела*, поскольку все больше и больше сводятся к чисто терминологическим оттенкам.

Но тем больший акцент делается при этом на *процессуальном* толковании самого этого единства, которое позволяло — во всяком случае так представлялось дело самим марбуржцам — внести принцип постепенности в сферу взаимоотношения, взаимодействия противоположностей: *бытия* (некоторого содержания) и *небытия* — на том основании, что речь ведь идет не о «небытии вообще», а о небытии именно этого содержания. Иначе говоря, там, где Гегель говорит о «единстве противоположностей», делается ударение не на втором слове, а на первом, причем на месте противоположности оказываются различия, а на месте гегелевского «перерыва постепенности» (без него Гегель вообще не мыслил себе переход в противоположность, какой бы она ни была — определенной или неопределенной: ведь это все-таки противоположность, когда что-то *есть*, а потом его н е т) оказывается лишь «непрерывность», понятая как «бесконечный процесс» решения «бесконечной задачи».

«Такое значение имеет его учение о «бытии небытия», т. е. об относительном небытии, — пишет П. Наторп, имея в виду Платона. — Из этого учения выросло когеновское изначальное понятие (*Ursprung*. — *Ю. Д.*); в книге Гартмана «Учение Платона о бытии» раскрыто все многостороннее творческое значение этой идеи. В этом уже у Платона, несомненно, заключалось указание на бесконечное развитие, на мышление как «ограничение безграничного», которое само вместе с тем бесконечно, т. е. является положительно неисчерпаемым саморазвитием, откуда кантовская «идея» как бесконечная задача впервые становится совершенно прозрачной и принудительной. Именно в этой бесконечности и в

то же время постоянстве развития мышления единство мышления становится ясным и отчетливым; оно сбрасывает всякую видимость косной неизменности числа «принципов»; оно впервые становится в полном смысле слова единством «многообразного», т. е. единством в соответствиях, единством в то же время бесконечного, постоянного развития» [51, с. 117].

Ссылка П. Наторпа на первую (после диссертации) книгу молодого в те времена философа Николая Гартмана прозвучала здесь вовсе не случайно. Дело в том, что именно в ней, вышедшей еще в 1909 г., т. е. за три года до появления наторповской статьи, платоновское употребление в «Софисте» понятия μή ὄν было истолковано как *метод*—метод «синтетического отрицания», *методологическое решение проблемы «трансцендентального синтеза»*, который был в центре внимания марбуржцев. Согласно Н. Гартману, развивавшему здесь идеи своего учителя Г. Коэна не без серьезной «оглядки» на Гегеля, вместе с этим понятием Платон уже «держал в руках» [131, с. 165] «*единый* основной синтетический принцип, с помощью которого кантовская проблема обоснования синтетического впервые продумывалась до конца» [151, с. 50].

Значительно более осторожный в этом отношении, чем сославшийся на него П. Наторп, автор книги о платоновской логике бытия отмечает, что у самого Канта в данном случае «отсутствовало прямое соотнесение с Платоном, как и вообще соприкосновение с античной проблемой двойственности бытия и небытия» [131, с. 161]. Но вот что касается Г. Коэна, то он действительно осуществил «поворот синтетического единства Канта назад», сведя его к «платоновскому μή ὄν» [там же, с. 160]; и именно поэтому ему удалось — с помощью своей *логики возникновения (Ursprung'a)* — дать решение проблемы синтетического, со времен Канта представлявшей собой «более отдаленную задачу систематической философии» [там же, с. 162].

При этом Н. Гартман настроен в отношении Гегеля гораздо менее полемически, чем П. Наторп. Согласно Н. Гартману, именно Гегель был тем, кто (после еще несовершенных попыток Фихте и Шеллинга) с помощью введенного им понятия «снятия» — содержательного отрицания, сохраняющего истину отрицаемого, — превратил платоновское «небытие» в принцип перехода от одной категории к другой и тем самым в принцип взаимосвязи основных категорий. В этом и заключался смысл выдвижения Гегелем в начало своей Логики «ничто», взятого *в синтезе* с бытием: речь идет о «начале, лежащем еще за пределами качества, о начале, которое в качестве предвосхищения есть все, а в качестве осуществления — ничто» [131, с. 162].

Надо сказать, что и вообще, по утверждению Н. Гартмана, первоначальное намерение Гегеля заключалось в том, чтобы «вновь поднять платоновскую проблему» — проблему налично «существующего небытия в качестве принципа синтетического мышления» [там же, с. 458] (хотя при этом гегелевское намерение не рекомендуется отождествлять с его осуществлением [там

же, с. 163]). Разумеется, молодой ученик Г. Коэна не мог не сопроводить констатацию факта сближения своего учителя с Гегелем в самом щекотливом пункте диалектического мышления оговорками, акцентирующими различие марбургского и гегелевского толкований диалектики, о котором уже говорилось выше. Однако прав Г. Леви, который вышеприведенные гартмановские оценки Гегеля и его значения в истории разработки фундаментальнейшей диалектической категории рассматривает как выразительное свидетельство того, «насколько близким гегелевскому диалектическому принципу чувствует себя Гартман, насколько близко он придвигает коэновскую логику к логике Гегеля» [151, с. 51].

Тем не менее решающим все-таки остается в конечном счете именно то, что линия водораздела между «трансцендентально-диалектическим» методом Г. Коэна, с одной стороны, и диалектическим методом Гегеля — с другой, проводится в книге Н. Гартмана традиционно «марбургским» способом: «в созвучии с платоновской идеей гипотезиса (*Hypothesis*) и кантовской «бесконечной задачей» утверждается, что «диалектическое единство — это единство проблем, а бытие — не что иное, как проблема бытия» [там же].

И хотя в последующем, по мере продвижения от неокантианского «гносеологизма» и «субъективизма» (согласно позднейшим гартмановским квалификациям) к *онтологии* Н. Гартман будет все более радикально пересматривать подобные истолкования бытия, а соответственно и диалектики, его понимание «процессуального» характера тождества противоположностей, имплицирующее идею «становления бытием» (со всеми вытекающими отсюда выводами онтологического порядка), остается прежним, «классически» марбургским. Не случайно и в своей позднейшей «Критической онтологии» Н. Гартман трактует становление не в платоновском смысле — как «смешение» бытия и небытия, а в гераклитовском — как высшую и единственно реальную форму бытия [см. 28, с. 242—243], так что гартмановская *онтология* оказывается (во всяком случае в данном пункте, который никак нельзя считать несущественным) *экспликацией неявных «онтологических допущений» марбургской школы*: становление — «это все», бытие как «цель» становления — «ничто», следовательно, «бытия самого по себе» (бытия-в-себе) нет, есть лишь бесконечное «становление бытием». То, что Г. Коэн считал характеристикой мышления, в отличие от бытия (которого и нет за пределами мышления), Н. Гартман рассматривает теперь в качестве основополагающего онтологического определения самого бытия, бытия как такового.

Гегелевская диалектика — абсолютного! — бытия, познающего себя как становление — и вбирающего в себя это становление! — предстает в «Критической онтологии» как *диалектика растворения бытия в становлении*, без возврата этого «растворенного» бытия к самому себе: к себе вечно пребывающему и в целом, и в каждом из своих «моментов».

§ 2. Диалектика как метафизика культуры

Хотя у представителей марбургской школы неокантианства гораздо легче зафиксировать тенденции, ведущие к диалектике как методу философствования, это не означает, что у их ближайших, а потому самых проницательных оппонентов из числа баденцев вообще отсутствовали аналогичные поползновения. Правда, в силу более резко, чем у марбуржцев, выраженного *антидиалектизма* соответствующие устремления, как правило, пробивали себе дорогу не прямым, а косвенным образом — не столько через конкретные логико-диалектические формулировки, сколько через рассуждения более общего порядка, касающиеся *оснований* диалектического мышления и его *специфического объекта*. Так, уже В. Виндельбанд, столкнувшийся с повсеместным ростом интереса к Гегелю и гегелевской диалектике (причем не только у противников неокантианства, но и в самой неокантианской среде), сделал в ходе осмысления «условий возможности» этого факта ряд выводов, быть может, неожиданных для него самого, которые явно перекликались с исходными постулатами молодых поклонников диалектического способа мышления.

Дело в том, что сам этот факт был весьма неприятным именно для баденцев, акцентировавших аксиологический дуализм своего учения прежде всего и главным образом в полемике (когда открытой, а когда и необъявленной, когда осознанной, а когда и полубессознательной) с диалектическим монизмом и «панлогизмом» автора «Большой логики». Причем именно «неприятность» этого факта ставила теоретиков баденской школы перед лицом необходимости свести с ним философские счеты. А это потребовало от основоположника баденской школы таких переформулировок, по крайней мере некоторых ее позиций, которые были восприняты как явная уступка наступающему гегельянству с его диалектикой.

Как видим, то обстоятельство, что первым же академическим докладом, сделанным В. Виндельбандом после принятия его в гейдельбергскую Академию наук, был доклад об «обновлении гегельянства», разумеется, вовсе не было случайностью. Не случайно было и то, что доклад этот оказался чем-то вроде «самообоснования» баденской школы неокантианства перед лицом решительного поворота интеллектуального интереса к философу, которого ее основоположники считали не просто своим антиподом, но едва ли не фигурой, принадлежащей научному антиквариату. Причем теперь для такого самообоснования баденцам необходимо было оценить этот «неудобный факт», а также сформулировать условия, на которых они были способны «принять» его. Важнейшим аспектом этого общего вопроса оказалась проблема формулирования условий, на которых баденцы способны были признать законность если не специфически гегелевского диалектического метода, то диалектики вообще. Ибо «проблема Гегеля» в конце концов упиралась в эту проблему.

Разумеется, точкой отсчета в рамках такой постановки вопроса было именно то, что баденцы считали *итогом* философского развития как самого Канта, так и всей кантовской традиции, единственно законными наследниками которой они, конечно же, считали самих себя. При этом они сознавали, что общий суммарный итог, выразившийся в появлении на свет баденской школы, оказывался, таким образом, отличным от того, как мог бы представить его себе сам автор трех «Критик». С точки зрения В. Виндельбанда, в этом «итоге» кантовская критика предстала как «осознание, систематическое осознание принципиальных основ всей жизни разума, научное раскрытие основной структуры всех функций культуры» [187, с. 4]. Причем, как он тут же оговаривался, «самой этой формулы у Канта не найти, и даже смысл ее, выраженный таким образом, был ему незнаком» [там же]. Так вот, с точки зрения подобным образом истолкованного итога развития кантовского критицизма, вылившегося — не без усилий все тех же баденцев — в идею «всеохватывающей философской культуры» [там же], основоположник баденской школы и хочет теперь осмыслить и оценить факт неожиданной смены привычно звучащего лозунга «Назад к Канту!» (от гегелевской диалектики и метафизики) призывом «Вперед к Гегелю!» (несмотря на его диалектику и метафизику, а, быть может, даже и благодаря им).

Поскольку автору академического доклада было необходимо доказать, что «всеохватывающая философия культуры», созданная на базе кантовского трансцендентализма, — это действительно законный итог эволюции критицизма Канта, что культура, следовательно, оказывается единственно достойным объектом философского анализа, а основания этой культуры — единственно специфическим предметом (причем показать это нужно было не только академической публике, но и коллегам-неокантианцам, многие из которых представляли себе упомянутый «итог» совсем иначе), постольку докладчик чувствовал потребность вновь и вновь возвращаться в этой щекотливой теме, пока она не стала основной, оттеснив на второй план проблему возрождающегося гегельянства. Лейтмотивом доклада стало доказательство имманентного характера движения кантовского критицизма к «всеохватывающей философии культуры» и оценка на этом фоне гегелевской философии вообще и диалектики Гегеля, в частности. В таком повороте темы был свой резон, поскольку философия Гегеля — как с ее положительными, так и с ее отрицательными особенностями — фигурировала у В. Виндельбанда в качестве одного из существенно важных «моментов» на этом пути.

В процессе движения кантовского критицизма по направлению к философии, понятой как «наука о принципах всего того, что мы называем теперь именем культуры» [187, с. 4], т. е. как теоретический анализ ее априорных предпосылок, докладчик выделяет несколько циклов: развитие этой тенденции у самого Канта; ее повторение в ходе эволюции кантианских идей от Фриза к Гегелю; ее повторение в русле послегегелевского устремле-

ния, направленного на «обновление кантианства»; наконец, ее повторение в ситуации наметившегося «обновления гегельянства». Акцент на этих повторениях дает возможность В. Виндельбанду представить превращение кантовского критицизма в трансцендентальную философию культуры как объективную закономерность определенного этапа развития западно-европейской философской мысли, а тем самым обосновать закономерность результатов, достигнутых в пределах баденской школы, во всяком случае верность избранного ею пути (и соответственно сомнительность пути, который избрали марбуржцы).

Согласно виндельбандовской интерпретации первоначально Кант ограничивался лишь одним «исторически данным продуктом культуры», а именно наукой и «специально — естествознанием в ньютонианской форме»: он хотел «критически постичь и логически обосновать его», установить условия его возможности, целиком отправляясь при этом от «точки зрения психологического опыта» [187, с. 9]. Однако — и в этом заключалась эволюция зрелого Канта, которой было суждено вновь и вновь повторяться в ходе последующего развития немецкой философии, — «чем больше Кант переходил через свою критику практического разума к исследованию остальных областей культуры, искусства, права, исторического развития, религии, тем больше эмпирические образцы и основания его критики перемещались из психологической области в историческую» [там же]. В послекантовском философском развитии эти две фазы идейной эволюции Канта были обособлены друг от друга и персонифицированы: сперва Фризом и Гегелем, затем ранними неокантианцами и баденцами, наконец (что можно прочесть уже между строк), марбургским неокантианством и сторонниками «обновленного гегельянства», из числа которых — разумеется, при определенных условиях — не исключили бы себя и баденцы.

Формулируя проблему в терминах, очень близких к гегелевским, В. Виндельбанд пишет, что после Канта «понятийная работа» философии «должна была направиться на развитие системы разума» [там же, с. 8]. Речь шла о том, чтобы «исследовать априори, объективное в-себе (вспомним гегелевское «в-себе-бытие» — *Ю. Д.*) разума, которое, будучи независимым от всякого эмпирического постижения, обладает значимостью для всего мира опыта и *тем самым выходит за его пределы* (курсив мой — *Ю. Д.*)» [там же]. Найти это априори можно было лишь в конечном человеческом разуме и исследовать лишь с помощью этого разума, выяснив на путях трансцендентального критицизма его «правомочность» и «правозначность»: это, по В. Виндельбанду, и «имел в виду Кант со своим вопросом о правовой основе синтетических суждений априори» [там же].

Но эти предпосылки, лежащие в основе «всего научного мышления», всего культурного сознания вообще, можно было исследовать двояким образом, выводя их, с одной стороны, «из опыта индивидуальной душевной жизни со всеми ее ответвлениями», с

другой — «из опыта родового человеческого разума, взятого во всех его исторических формах» [187, с. 8]. Первым путем пошел Фриз, и потому «органоном философии» для него стала психология, вторым — Гегель, для которого «органоном философии» стала история [там же, с. 9]. Причем и на том и на другом пути исследователей подстерегали опасности, которые испытал уже сам Кант, опробовавший в ходе своей эволюции обе эти возможности. В одном случае есть опасность, что в область априорно значимого, установленного посредством философского критицизма, проникнет («просочится», «прокрадется») «многое психологическое»; в другом — опасность проникновения в эту область «многого исторического». Первый вариант чреват «психологизмом», второй — «историзмом» («историцизмом», если взять более позднюю терминологию) и оба — релятивизмом [там же, с. 10].

Согласно В. Виндельбанду (явно истолковавшему здесь неокантианское движение так, чтобы преподать урок марбуржцам), «обновление кантианства... было ориентировано односторонне теоретико-познавательным образом, и уже потому оно... очень скоро вылилось в психологизм и запуталось в релятивизме, для которого ценности разума под руками растекались и расплывались в антропологические нужды и потребности. Из «критики» оно превратилось в конце концов лишь в констатацию эмпирических фактов и в лучшем случае в попытку их естественно-научного объяснения» [там же, с. 11]. Антипод этой тенденции основоположник баденской школы видит в устремлениях той философской ориентации, в лоне которой происходило расширение задач теории познания — «от критики исследования природы, чем в духе своего времени ограничивал ее Кант... до критики исследования культуры, которая между тем мощно утвердилась в исторических науках» [187, с. 11], — чтобы затем протянуть ниточку к своему собственному варианту переосмысления кантианства.

Принципиальное значение этого историко-культурного устремления, по В. Виндельбанду, состоит в решительном повороте познавательного интереса, благодаря которому «в круг теоретического мышления были втянуты оценки» [там же], без каковых вообще нельзя было сделать ни шагу в «науках о духе». Всю полноту значения этого поворота философии осознал Лотце, когда «вниманне к царству ценностей ввел как решающий момент» на общеметодологическом уровне — «уже для логической теории»: тем самым «философское мышление вновь открыло — как плодотворное поле для своей продуктивной переработки — всю полноту исторического развития ценностей разума» [там же, с. 12]. Так еще один убежденный антигегельянец оказался продолжателем дела Гегеля, ибо «это была победа, которую Гегель вновь одержал над Фризом» [там же], принявшим теперь образ «обвинителей кантианства». Ну, а поскольку В. Виндельбанд считал себя преемником аксиологических начинаний Лотце, выстраивается линия: Кант («Религия в пределах только разума», а также вторая и третья «Критики»), Гегель, Лотце, баденская школа и, если бы

они нашли верный путь, отделив в гегелевском учении жизнеспособное ядро от метафизической «шелухи» [187, с. 8], энтузиасты «обновления гегельянства».

Однако в рамках этой линии получает новую — причем уже не столько кантовскую, сколько гегелевскую (и в конечном счете диалектическую) — формулировку традиционная проблема трансцендентализма — проблема *«объективности»* априори. Победа гегелевского подхода, ориентирующего на выявление того, что Кант называл априорными предпосылками мышления, в исторически развивающихся культурных образованиях (вспомним «Феноменологию духа»), над психологизмом Фриза не должна, предостерегает В. Виндельбанд, покупаться ценой «впадения в историзм, который представляет собой род релятивизма, по крайней мере столь же опасный, как и психологизм» [там же, с. 12]. Рассуждая в духе гегелевского различения исторического и логического (восходящего к различению Гегелем «действительности» и «существования»), основоположник баденской школы подчеркивает, что утверждение истории в качестве «органона философии» не означает, будто «теперь все исторически значащее должно просто приниматься как ценность разума» [там же]. Историческая эмпирия, как и эмпирия психологического опыта, «дает, — по утверждению В. Виндельбанда, — именно лишь материал для философской критики, принципы которой можно лучше всего обозначить как принципы очевидности имманентной объективности» [там же, с. 12]. А то, как их вычленить, не впадая при этом в релятивизм исторического толка, — это, по убеждению В. Виндельбанда, первым продемонстрировал не кто иной, как Гегель, у которого и следует учиться способам философского анализа надысторических принципов историко-культурного процесса. В этом смысле и надо понимать виндельбандовское утверждение, согласно которому философия «вновь возвращается сегодня... к гегелевскому методу», который учит тому, каким образом «из исторического космоса, как его предлагает космос наук о культуре, извлечь принципы разума» [там же, с. 11].

«Именно в этом отношении, — читаем мы в докладе об «обновлении гегельянства», — гегелевская философия дает лучшее оружие для преодоления упомянутой опасности самого историзма. Там самым мы соприкасаемся с глубоко укорененной проблемой, которой занимается новейшая философия и для которой поэтому обладают особой значимостью принципиальные основы гегельянства» [там же, с. 12]. Здесь, в этих «принципиальных основах» гегелевского учения вообще и диалектического метода Гегеля в частности, В. Виндельбанд и надеется почерпнуть дополнительную аргументацию против всех тех, кто хотел бы расценить поворот баденцев к истории и культуре как чреватый опасностью релятивизма и субъективизма. Конечно, рассуждает он, мы, как мыслящие, переживаем «ценности разума» (априорные основания нашей разумности) в своем собственном опыте всегда лишь так, «что они представляются нам как содержания и предме-

ты наших функций, психологических или исторических деятельностей. Но — и это подчеркнул со всей энергией Гегель — их разумность или их разумная ценность, очевидно, полностью независимы от этих наших деятельностей. Наоборот, наши деятельности обладают разумностью именно потому, что они делают своими предметами эти содержания» [там же, с. 12].

И предлагая нечто вроде синтеза основополагающих постулатов логики диалектика Гегеля и антидиалектика Лотце, докладчик так заключает ход своей мысли: «Для этой независимости ценностей разума [6] от функций человеческого разума [7], будь то индивидуально или исторически действующий разум, для этого в-себе-существования истины... Лотце ввел удачный термин «значимость»... и тем самым дал проникновенное и блестящее толкование платоновского учения об идеях и смысле понятия *ontōs on*. Но то же самое объяснение дается у Лотце также и в исполненном значения заключительном обороте его логики, в котором он — в качестве примера — признал Гегеля» [там же, с. 13].

Основоположник баденской школы прекрасно понимает, что здесь неокантианством достигнут конечный пункт, до которого неокантианство, увлекаемое широким движением «обновления гегельянства», могло бы двигаться «вместе» с Гегелем, разделяя его убеждение в том, что «лишь в качестве исторической сущности, как род, понятый в развитии, мы приобщены к мировому разуму», и апеллируя к нему в своем стремлении доказать, что «психология как естественная наука неспособна критически определить или обосновать ценности разума» [там же, с. 10]. Дальше возникал вопрос о том, что же такое эта высшая «разумность» («ценности разума»), обеспечивающая объективность актам или «функциям» нашего конечного разума, сама по себе — в ее «в-себе-существовании» (Лотце), или «в-себе-бытии» (Гегель), — вопрос, вместе с которым конечное человеческое мышление, согласно Канту и его последователям, вступало в область антиномических противоречий, свидетельствующих о несостоятельности его притязаний. Ибо вопрос этот означает попытку, познать то, что «само никогда не есть предмет познания» [там же, с. 13].

Однако в устах В. Виндельбанда «запрет» на этот вопрос уже не звучал теперь столь категорически, как во времена первоначального «обновления кантианства». Ведь, как утверждает В. Виндельбанд, «у Канта это в-себе-значимое (понятие, диалектически противоречивое уже само по себе, ибо речь идет не только о значимости «в-себе», но и о значимости «для» всего внутреннего

---

[6] В. Виндельбанд все время пользуется одной и той же игрой слов, чтобы можно было рассматривать как тождественные гегелевскую «разумность» и неокантианские «ценности разума», стремясь обеспечить таким образом «переводимость» гегелевской проблематики на язык баденской школы.

[7] Полемический аспект, явно направленный против «марбургского» отождествления категорий с «функциями» мышления, что для баденцев должно было бы означать их психологизацию (как и коэновское определение мышления «как творчества»).

мира сознания. — *Ю. Д.*) имеется в виду в понятии сознания вообще» [там же]. Причем сам же автор «Критик» и попытался первым нарушить свой собственный запрет на познание этой в-себе-значимости как некоей сущности (т. е. как не только «значащей», но и сущей), когда ввел (хотя и «гипотетически») «понятие интуитивного рассудка, *intellectus archetipus,* а затем — в соответствии с постулатами практического разума, в «Критике способности суждения» — понятие сверхчувственного субстрата человечества» [187, с. 14].

Все это были попытки заглянуть *по ту сторону»* «сознания вообще» — туда, где понятие «в-себе-значимости», или даже «в-себе-существования» получало не только негативно-апофатический («объективность», о которой мы знаем лишь то, что она не есть что-либо эмпирически-субъективное), но и положительный смысл. И, стало быть, сам же Кант, как признает В. Виндельбанд, сделал первые «робкие поползновения «метафизировать» сознание вообще» [там же], а значит, применить диалектику не только в негативно-запретительном, но и в позитивно-утверждающем смысле. Ибо речь шла о попытке положительно мыслить то, чему, как говорится в докладе, «Гегель дал правильное имя, когда назвал его богом» [там же]. А сделал все это Кант, вступив в противоречие со своим собственным запретом, наложенным на мета-физическое познание, по той причине, что и «ему самому была близка потребность в собственном личном мировоззрении» [там же]. С помощью данных утверждений В. Виндельбанд хотел бы ограничить значение рассмотренных попыток автора «Критик», вынеся их за пределы «научной философии».

Вернув Канта к его собственному первоначальному «запрету», баденский философ хотел бы обозначить «пункт, в котором и неогегельянству до́лжно поставить критическую границу в старом кантовском смысле» [187, с. 14]. Однако тем самым В. Виндельбанд запретил, отнеся это по ведомству ненаучной теологии, задаваться напрашивавшимся здесь вопросом о том, *что* же, собственно говоря, *обеспечивает значимость* этого «сознания вообще», *на чем* покоится его единство, какова природа взаимосвязи «ценностей разума». Этому «что», скрывающемуся за словом «значимость» (*что* значит?), отказывалось в реальности, в бытии, а мыслить то, чего нет, это и есть, по В. Виндельбанду, религиозная метафизика. «Ибо мыслить как существующую в смысле метафизической реальности сущность и единую связь всего содержания, в которой заключается упомянутая значимость, — это принадлежит к неотъемлемому арсеналу религиозного сознания» [там же].

Следовательно, значимость это лишь сущность, всеобщая связь всего того, что получает значение («значит»), а, так как сама эта связь не обладает никаким особым содержанием, она не есть самостоятельная сущность, но приобретает свой смысл лишь *в отношении* к тому, чему она сообщает это качество всеобщности, объективности и т. д. Но коли значимость получает свой смысл чего-то объективного лишь в отнесении (отношении) к субъектив-

ному, то, если рассуждать здесь последовательно, она и сама оказывается лишь *относительной, релятивной значимостью.* Это круг «соотнесенности» (коррелятивности), из которого В. Виндельбанду, рассуждающему здесь в духе средневекового номинализма, выбраться так же трудно, как и его оппонентам — марбуржцам.

Итак, с одной стороны, здесь утверждается, что вместе с признанием «сознания вообще», объективная «разумность» которого обеспечивает объективность «функциям» человеческого разума, признается и некая «в-себе-значимость», каковая может быть выражена с помощью понятия «в-себе-существования» Лотце и даже «в-себе-бытия» Гегеля. Но с другой — за этим «в-себе-существованием» и «в-себе-бытием» признается одна лишь значимость, которая возникает только в отношении к другому (другим). Тем не менее даже такая значимость толкуется в смысле «вне-» или «сверх-временности», так как только в этом качестве она гарантирует от опасности исторического релятивизма, поднимая познающего субъекта «над» временным и относительным. А ведь уже «вне-» и тем более «сверх-временность» — это «метафизическая сущность», поскольку вечность, как ни крути, представляет собой *положительную характеристику* «сознания вообще», взятого по-гегелевски, «в отношении к себе» (т. е. как «в-себе-бытие»), а не в отношении к эмпирическому содержанию сознания.

Таким образом, В. Виндельбанд, сам того не подозревая, в данном случае не просто попытался вслед за Кантом проникнуть «*по ту сторону* сознания вообще», в его «метафизическую сущность»; он сделал гораздо больше, охарактеризовав это «в-себе-значимое» типично *онтологическим* образом — как время со знаком «минус», т. е. «вневременное», «вечное», — со всеми последствиями диалектического характера, с неизбежностью вытекающими, по его же утверждению, из подобной «метафизики». И хотел этого сам В. Виндельбанд или не хотел, но «метафизическое», а значит, и «диалектическое» (в специфически гегелевском смысле) грехопадение здесь все-таки произошло. В отличие от марбуржцев, пришедших к диалектике через свою трансцендентальную логику. В. Виндельбанд открыл двери диалектике благодаря ошибке чисто метафизического свойства, побудившей его приписать онтологическую характеристику — вневременность, а точнее, вечность — тому, что согласно его же собственной предпосылке должно было бы только «значить», но не быть, а следовательно (и тем более), не «пребывать» по ту сторону всего временного.

Здесь В. Виндельбанд столкнулся с неразрешимой антиномией, перед лицом которой вообще оказалась та ветвь западной философии, которая сделала культуру, взятую в ее историческом развитии, своим «органоном», превратившись таким образом в *философию культуры,* а точнее, в *философию истории культуры.* С одной стороны, он попытался ассимилировать из гегельянства

все, что было связано в нем с превращением в объект философского (феноменологического и логико-диалектического) рассмотрения «тотальности» духа, а не только одной из ее сторон: эту «тотальность» основоположник баденской школы и назвал целостностью культуры. Однако, с другой стороны, он тут же поспешил обрубить «метафизические» корни гегелевского понимания упомянутой «тотальности», хотя именно они питали объективизм (точнее, абсолютизм) Гегеля, который гарантировал его рассмотрение духа, взятого в историческом развитии, от того, что впоследствии стали называть историцистским релятивизмом.

В. Виндельбанд, прекрасно понимавший всю серьезность релятивистской опасности, подстерегавшей баденцев, не только повернувших к историзму, но и целиком замкнувших этот историзм областью культуры, *лишенной измерения абсолютного,* хотел бы сохранить гегелевский объективизм, отбросив ту ось, на которой он держался, — абсолютизм Гегеля, — не предложив при этом ничего взамен. И задача, которую ему приходилось при этом решать снова и снова, оказалась воистину «диалектической»: истолковать гегелевский «объективный дух» (теперь он назывался культурой) так, как если бы он одновременно был абсолютным духом и не был им, опирался на некое (абсолютное) «в-себе-бытие» и не опирался на него, поскольку именно в бытии-то этому «в-себе» и отказывалось. И борьба В. Виндельбанда с гегелевским диалектическим методом, опиравшимся на веру в бытийность мышления, т. е. на постулат о тождестве мышления и бытия, а потому «самым тщательным образом связанным с метафизическим гипостазированием идей» [187, с. 15], в точности отражала двойственность этой его позиции. Как видно из доклада, это была борьба не столько с логико-диалектической формой этого метода, сколько с его «метафизическим содержанием».

Антиномичность виндельбандовской позиции по отношению к Гегелю и его диалектическому методу особенно наглядна в двух следующих рассуждениях основоположника баденской школы:

1. «...Подлинный очаг наших знаний о культурных ценностях — это именно история, в которой добываются эти знания по мере прогрессирующего слияния народов в человечество, проходящее через круги объединяющих его целостностей — науку, мораль и право, так же как и через искусство и религию. Человек как разумная сущность не психологически дан, а исторически задан. Лишь в качестве исторической сущности, как род, понятый в его развитии, мы участвуем в мировом разуме. Поэтому история является истинным органоном философии: говоря по-гегелевски, объективный дух является обиталищем абсолютного духа» [там же, с. 11].

2. «Она (связь ценностей разума. — *Ю. Д.*) задана постулатом о единстве разума, но не дана... Гегель обозначил эту связь на своем самобытном языке как движение истины в самой себе, как саморазвитие идеи, которая возвращается к себе самой из своей разорванности. Он предполагал в этом самодвижении мысли одно-

временно и независимость значимости-в-себе от ее признания, и необходимую связь ценностей разума друг с другом. Смысл его диалектического метода в том и заключается, чтобы понять это. Тем самым он предполагал решить ту последнюю проблему, которую Кант формулировал как проблему спецификации природы, состоящую в том, чтобы понять, как расчлененность, в которой представляется для нашего опыта универсум, обосновывается в качестве внутренне необходимой в идее целого. Вместо того чтобы аналитически разбирать мир по буквам, философия должна синтетически конструировать его» [там же].

В обоих случаях наблюдается желание сформулировать кантовскую проблематику, поданную в специфически баденском — культурологическом — ключе, в понятиях гегелевской философии и даже (как это видно из второго примера) диалектики Гегеля. Кстати сказать, из первого тезиса в тексте доклада прямо делается вывод, касающийся диалектического *метода:* «Поэтому философия вновь возвращается сегодня в (свое) понятие, к гегелевскому методу...» [там же, с. 11]. В. Виндельбанд позволяет себе не только пококетничать с понятием «абсолютного духа», но и признать, что называется, «рациональный смысл» одного из наиболее «мистически» звучащих диалектических оборотов Гегеля, редуцируя этот смысл к кантовской постановке проблемы (хотя точнее было бы увидеть здесь гегелевский ответ на платоновский вопрос о соотношении «единого» и «многого»). Но при всем этом обрубается «метафизический» (а вернее, онтологический) уровень смысла гегелевских формулировок — так сказать, подводная часть айсберга.

В. Виндельбанд готов даже принять «абсолютный дух» Гегеля, но только при одном-единственном условии: если считать его абсолютность не «данной», а «заданной» (абсолют, о котором нельзя даже спрашивать, есть он или его нет). В. Виндельбанд не возражал бы даже и против гегелевской категории «в-себе-бытие», каковую кантианцы так часто высмеивали как пример темной «гегельянщины» [8], но опять-таки при одном-единственном условии: чтобы на месте слова «бытие» в этой категории стояло бы слово «значимость»: «в-себе-значимость» — такой род «существования-в-себе», который не может быть предметом познания потому, что все это вовсе и не существование, а всего-навсего «значимость». А между тем эта «значимость-в-себе» должна была бы — в качестве независимой, вне познавательного процесса находящейся неподвижной точки отсчета — не только обеспечить человеческому познанию объективность, но и обусловить «необходимую связь ценностей разума друг с другом», гарантировать его единство. Не слишком ли большая нагрузка на то, чего «нет» и чье «в-себе-бытие» всегда могло бы быть лишь метафизической иллюзией?...

[8] Того самого «формального своеобразия и безобразия» гегелевской диалектики, от которого Виндельбанд продолжает предостерегать и в своем докладе [там же, с. 15].

Вот почему в конце доклада, сразу же после призыва проявлять осторожность по отношению к гегелевской диалектике и лежащей в ее основе метафизике («метафизической склонности гегельянства» [там же, с. 15]), следует еще одна оговорка, свидетельствующая об «амбивалентной» позиции докладчика: «Но я полагаю, что все-таки сделал понятным, как глубоко, с одной стороны, обновление гегельянства, которое мы переживаем, следует понимать, исходя из мировоззренческой потребности, которая подступает к нынешней философии извне в качестве настоятельной потребности, и как интимны, с другой стороны, отношения гегелевской понятийной работы к подлиннейшей задаче самой научной философии» [там же].

В общем задача, над которой билась виндельбандовская мысль, была воистину антиномичной (и уже в этом виде толкала на путь своеобразной диалектики): как освободить гегелевскую «философию духа», переименовав ее в «философию культуры», от того, что было в ней гарантией от субъективизма и релятивизма, и в то же время сохранить ее объективизм? Как избавиться от диалектического метода, связанного «с метафизическим гипостазированием идей», воспользовавшись плодами этого «гипостазирования» и мыслительными ходами этого метода? И неудивительно, что эта задача должна была толкать В. Виндельбанда по пути новых и новых пересмотров своего отношения к диалектике вообще и ее связям с «метафизикой», в особенности.

* * *

Дальнейшие сдвиги В. Виндельбанда в сторону диалектики не заставили себя долго ждать. Происходили они по-прежнему в связи с выяснением отношений баденской школы неокантианства к «метафизике», поскольку именно усилиями баденцев, следовавших здесь за Кантом, вопрос о диалектике оказался сопряженным неразрывными узами с проблемой метафизики — проблемой постижения того, что находится за пределами эмпирического опыта с имманентно присущими ему «априорными формами». Уже в академическом докладе «О смысле и ценности феноменализма», произнесенном в 1912 г., обсуждается перспектива движения к метафизике, толкуемой, правда, на специфически «баденский» манер — в качестве «метафизики духа» [190, с. 24]. Причем характерно, что перспектива эта («путь к метафизике духа») усматривается докладчиком на путях переосмысления кантовской философии в духе «философии тождества», возникшей в лоне немецкого идеализма непосредственно после Канта и вновь раскрывающей свою актуальность в XX в.

Актуальность и плодотворность этой перспективы раскрывается автором доклада в ходе критики кантовского «феноменализма», связанного, по мнению В. Виндельбанда, с недооценкой значения теоретического разума по сравнению с практическим, возникшей

в связи со слишком резким обособлением первого от второго, т. е. с дуализмом теоретической и практической сфер. По этой причине «ценностный» статус теоретического разума оказывается у кенигсбергского мыслителя, неизмеримо менее высоким, чем статус практического разума. Вот и получается, что в первой из этих сфер человек имеет дело лишь с явлениями («феноменами»), тогда как во второй ему открывается сама вещь-в-себе. Устранить этот дуализм, подняв «статус» теоретического познания, можно лишь путем подчинения области теоретического разума, которую Кант ограничил специфически человеческим способом представления, тому, что в докладе называется «универсалистским принципом кантовской практической философии» [190, с. 24].

В связи с таким общим изменением статуса теоретического мышления, открывающим путь к «метафизике духа», принципы теоретически мыслящего разума должны были бы рассматриваться «как имеющие силу для сущности самой действительности» [там же, с. 26], а не только для мира явлений («феноменов»); соответственно и отношение сознания и бытия должно было бы «мыслиться с помощью иных категорий, нежели отношения равенства и неравенства» [там же]. Начатки такого подхода, согласно В. Виндельбанду, «несомненно заключены в критическом учении Канта о синтетическом порождении предмета» [там же], причем, как подчеркивает основоположник баденской школы, «развитие, исходящее отсюда, в принципе трудно осуществить иным путем, чем тот, который предначертало ему великое движение философии тождества» [там же].

Речь шла о том, разъясняет докладчик, что «для основного категориального отношения сознания и бытия вместо равенства было установлено тождество» [там же, с. 24]. А это, как мы хорошо знаем, был как раз тот принцип, из которого Гегель последовательно развил свою диалектику — диалектику, «ядром» которой (как в логическом, так и в онто-логическом смысле) является единство противоположностей. Теперь перед В. Виндельбандом возникает та же задача, что и перед марбуржцами: так истолковать упомянутое тождество, чтобы исключить возможность логического развития его в гегелевскую диалектику противоположностей, возникающих из своего тождества и возвращающихся в него.

Но это значит, что упомянутое «тождество» сознания и бытия, заменившее их прежнее «равенство», нужно было истолковать так, чтобы не было никакой возможности сделать ни одного шага в сторону проблемы бытия самого по себе («в-себе-бытия»). Так, собственно, и мыслилась баденская «метафизика духа», понимаемого как человеческая культура. Это была попытка создать *имманентистскую метафизику*, признающую «трансцендентальное» лишь в качестве вневременной, объективной *значимости*. Тождество бытия и сознания по-прежнему толковалось как запрет выходить из сознания к бытию (ведь это же одно и то же) — тол-

кование, которое давалось В. Виндельбанду с тем бо́льшим трудом, что он ведь уже совершил метафизическое грехопадение, аналогичное кантовскому, когда постулировал «сверхвременность» — вечное пребывание — значимости-в-себе». (В самом деле, для того чтобы нечто сохраняло себя неизменным по отношению к непрерывно изменяющемуся — текучему, историческому — миру человеческой культуры, оно должно быть «не от мира сего», во всяком случае уходить своими корнями в нечто большее, чем этот мир.) Отсюда продолжение колебаний В. Виндельбанда, засвидетельствованное, с одной стороны, его статьей о «принципах логики», опубликованной в том же 1912 г., а с другой — его работой «Введение в философию» (1914).

В «Принципах логики» можно зафиксировать известное отступление от программы «философии тождества» к традиционному кантовскому дуализму с той, правда, поправкой, что противоположность «бытия» и «значимости» трактуется здесь в смысле, близком к «корреляции», — как противоположность содержания и формы, взаимно предполагающих друг друга; это теперь «самый крайний и ниоткуда более не выводимый пункт» [189, с. 54]. К этой последней противоположности, сведение которой к высшему единству, каковое находилось бы за ее пределами, считается «совершенно невозможным» [там же] (если, впрочем, не вставать на путь «методической спекуляции», ибо он был бы ничем иным, как «путем спиритуалистической метафизики» [там же]), так или иначе восходят все остальные антиномии — они же проблемы — философского мышления. В силу этого виндельбандовский метод философии оказывается антиномическим, выливающимся в соответствующую разновидность диалектики — «антиномический диалектизм» [149, с. 217], высшим принципом которого является исключение возможности разрешения основополагающих противоречий, восходящих к противоположности «значимости» (как ниоткуда не выводимой «формы») и «бытия» (взятого не как «в-себе-сущее», а как соотносительное с «формой», коррелятивное ей).

«То, что Виндельбанд перенимает, так сказать, в качестве минимума от гегельянства, он обозначает как антиномизм» [149, с. 216]. Антиномии являются для него свидетельством того, что «в философии мы имеем дело не с мозговыми призраками, но с вполне реально обоснованными задачами» [там же]. Констатируя близость этого антиномизма с движением мысли в «Феноменологии духа», Г. Леман утверждает, что его «родство с диалектикой Гегеля вполне осознанно» [там же, с. 217].

В то же время Г. Леви, на которого мы уже ссылались, считает возможным сблизить «виндельбандовской антиномизм» с гегелевской диалектикой и в другом отношении. По его утверждению, несмотря на открыто заявленную антиметафизичность, этот антиномизм «сам имеет на заднем плане метафизику» [151, с. 64]. Ибо, спрашивает он, «что иное, как не метафизическая действительность», этот «всеобщий и всеохватывающий строй разу-

ма», о котором говорит Виндельбанд, когда толкует антиномизм так, «что формы, укорененные во всеобщем и всеохватывающем составе разума, не могут достичь ни полноты, ни чистоты своего полного господства в содержании человеческого разума, которое остается фрагментарным и поверхностным?» [там же]. В пользу этого суждения говорит, например, такое высказывание из книги «Введение в философию», свидетельствующее о продолжавшихся колебаниях В. Виндельбанда между *аксиологическим дуализмом и монизмом* (и соответственно антиномически-«диалектическим» и монистически-«метафизическим» вариантами диалектического мышления). «Но, с другой стороны, все-таки именно независимость значимости от всех психологических процессов, в которых она познается, означает меру собственного строя (разума), для обозначения которого мы не имеем лучших слов, чем высшая действительность или реальность. Поэтому остается парадоксом, когда мы обозначаем значимое как недействительное» [188, с. 212],

Итак, «значимость» названа «высшей действительностью» или «высшей реальностью». Теперь остается последний вопрос: имеет ли она «бытие-в-себе»? И если да, то в каких категориях оно может быть постигнуто, кроме мета-физических, опирающихся на постулат относительно их причастности этому бытию? Вопросы, ответить на которые неокантианец не мог, не став приверженцем гегелевской диалектики. Ибо свою аутентичную артикуляцию эти вопросы получили именно в русле движения, которое вело от Канта к Гегелю.

* * *

Ведущие представители неокантианства трансформировали кантовскую традицию столь далеко идущим образом, что необходим был сравнительно небольшой сдвиг в толковании понятий, которыми оперировали марбуржцы и баденцы, чтобы произошло превращение неокантианства в неогегельянство, а логицизма Г. Коэна или антиномизма В. Виндельбанда в нечто, почти неотличимое от идеалистической диалектики Гегеля. Западные исследователи, занимающиеся историей философии нашего века, давно уже зафиксировали этот процесс на примере таких авторов, как Бруно Баух, Артур Либерт и (если взять вариант простого, едва ли не эклектического «рядоположения» понятий Канта и Гегеля) Ионас Кон. Первый из этих философов, последовательно двигавшийся по пути преобразования кантовски-неокантианской традиции в духе «объективизма», пришел в конце концов к тому, что его философское построение можно было с одинаковым правом причислять как к неокантианству, так и к неогегельянству. А. Либерта с его «трагической диалектикой», возникшей в связи с очень небольшими преобразованиями неокантианского «антиномизма», как правило, причисляют скорее к неогегельянцам, чем неокантианцам. Поскольку же этот автор оказывался,

таким образом, в числе первых неогегельянцев, а эпитет «трагическая», сопряженный со словом диалектика, прозвучал достаточно впечатляюще на фоне апокалиптических настроений 20-х годов, постольку возникла и укоренилась склонность вообще рассматривать «трагичность» как специфическую особенность неогегельянской диалектики.

В подобной квалификации действительно есть серьезный резон, поскольку «трагические» мотивы явно доминировали в неогегельянских толкованиях диалектики в 20-е — начале 30-х годов, т. е. в период наибольшего распространения неогегельянства в Западной Европе. И если А. Либерт начинает «трагическую» тему в период оживленных диалектических исканий неогегельянского толка, то своей крайней точки она достигает в «пантрагизме» Германа Глокнера, в лице которого искания эти приходят к самоотрицанию и *«трагизм» поворачивает против диалектики*, представляющейся теперь недостаточно трагедийной, если не исключающей трагедийность вообще. Однако, рассматривая неогегельянство в более широком смысле и включая в него (что, как правило, и делается) также и мыслителей масштаба Б. Кроче, придется согласиться с тем, что неогегельянская диалектика далеко не исчерпывается ее «трагическими» толкованиями, поскольку крочеанскую «диалектику различий» (в целом ряде существенно важных пунктов напоминающую коэновскую) при всем желании нельзя к ним причислить. Не укладывается в понятие «трагической диалектики» и диалектика Б. Бауха, весьма близкая гегелевской, хотя — и это очень показательно в рассматриваемой связи — он пришел к ней, двигаясь не от Гегеля, а от Канта. Между тем, по глубине и фундаментальности осмысления кантовских проблем, которое шаг за шагом вело его по пути нового открытия и в то же время переосмысления диалектического метода Гегеля, ни Либерт, ни Кон не идут ни в какое сравнение с Баухом.

Впрочем, следует иметь в виду, что в этом движении Б. Бауха, отправляющегося «от Канта», с самого начала присутствовали и мотивы «отталкивания», которым в конце концов суждено было сыграть решающую роль, определив ход и исход диалектических исканий философа. Как засвидетельствовал он сам в статье «Баух», написанной им для философского словаря В. Цигенфуса, его многократные обращения к кантовской философии оказывались в итоге не просто «историческим изложением» учения Канта, но также «внутренним спором» с ним [191, с. 83]. Цель, которую преследовал Б. Баух, формулировалась им не столько в кантовском (и тем менее неокантианском), сколько в гегелевском духе: «осознать и исследовать проблемы, которые до сих пор рассматривались обособленно — в теории познания, метафизике, онтологии, теории действительности и теории ценностей, — в их неразрывной связи, так, чтобы все возникающие здесь отдельные вопросы резюмировались в едином синтезе» [там же]. Отсюда оппозиция Б. Бауха ко «всякому абстрактно чистому формализму» [там же].

Путь к такому — всеобъемлющему и содержательному — «синтезу» (к «системе», очень напоминающей гегелевскую) осмыслялся одновременно и как единственно возможная перспектива преодоления субъективизма: субъективизм как односторонность («абстрактность» в гегелевском смысле) — объективизм как всесторонность рассмотрения (объект, предмет и т. д. как гегелевская «тотальность» односторонних определений). Применительно к формулировке познавательной проблемы объективизм этот означает, что «всякое познание — всегда познание предмета, точно так же, как и познание истины, так что истина и предмет, структура истины и структура предмета не могут быть чем-то, полностью оторванным друг от друга» [там же]. То, что неокантианцы называли *«связью истин»*, Б. Баух хотел бы рассматривать в отнесенности к *«связи предметов»* и неразрывном единстве с этой последней.

В соответствии с этой общей установкой Б. Баух переосмысляет основополагающие понятия неокантианцев, хотя и заимствованные ими у Канта, но существенным образом преобразованные как в марбургской, так и в баденской школах неокантианства. При этом Б. Баух не мог обойти такой существенно важной проблемы, как проблема «трансцендентального синтеза», обсуждение которой так часто вводило неокантианцев в прегрешения диалектического порядка. Дело в том, что в толковании этой проблемы марбуржцам, для которых понятие «синтеза» было центральным (отправляясь от него, они и развивали свою излюбленную идею «мышления как творчества»), Б. Баух, стоявший ближе к баденцам, почувствовал субъективистскую тенденцию. Понятие «синтеза», представляющееся теоретикам марбургской школы основным и в философии самого Канта, Б. Баух относит к области «психологии познания», отказывая ему в «трансцендентальной» значимости. Он считает неправыми тех, кто отводит этому понятию центральное место как в трансцендентальном методе, так и в содержании кантовского учения о познании. По его мнению, если этот синтез и представляет собой условие познания в психологическом смысле, то в *логическом* смысле (т. е. в смысле логического обоснования возможности объективного познания) *он таковым не является*: ссылка на психологический акт не может быть аргументом в пользу объективности реализуемого в нем логического содержания.

По этой причине Б. Баух предлагает различать, с одной стороны, этот первоначальный синтез (как психологический акт синтезирования, объединения рассудка и чувственности), а с другой — «закон» этого синтеза, его Логос, поскольку закон этот имеет логическую природу. Он считает, что только закон дает логическое основание объективной значимости связи рассудка и чувственности; синтез же, взятый как акт, как «деятельность», а главное, оторванный от этой закономерности, не мог бы быть ничем, кроме «слепой функции души» — способности воображения, о которой в данной связи Кант говорит в первой редакции «Критики чистого

разума». А поскольку закон этот понимается как логический, более того, как чистое выражение Логоса, постольку «синтезирующая» деятельность души, толкуемая как деятельность психологическая, оказывается подчиненной принципу, явно напоминающему гегелевский, диалектический, принципу, который дает «закон» объединения (оно же — «синтезирование») противоположностей, в данном случае противоположностей рассудка и чувственности. Причем речь идет о противоположностях, согласно Б. Бауху, тем более реальных, что, как это было засвидетельствовано в его статье для В. Цигенфуса, он, в отличие от неокантианцев, «логизировавших» чувственность, вновь (после Канта) «подтвердил право ощущения» [191, с. 83], чувственности вообще.

Относя синтез к «чисто психологической» деятельности, считая апелляцию к нему как высшему принципу «теоретико-познавательным *субъективизмом*», Б. Баух противополагает подходу марбуржцев, психологизировавших кантовское учение о «трансцендентальном синтезе», «строгий *объективизм*», опирающийся на «чисто объективное» понимание «значимости *закона* синтеза». Но в то же время, как отмечает Г. Леман, Б. Баух не хотел бы отрицать связь понятия синтеза «с трансцендентально-логическим центром»[9]; причем, анализируя природу этой связи, Б. Баух «почти невольно», по выражению Г. Лемана, вводит «*диалектическое* определение»: «синтез и закон синтеза указывают друг на друга» [149, с. 225], оказываясь связанными друг с другом на типично гегелевский манер. Предлагая при этом различать «субъективный» синтез и синтез «объективный» или «чистый», Б. Баух — совсем уже в духе Гегеля — «охватывает» их господствующим над ними «законом синтеза», в котором и усматривается ««фундаментальный пункт» трансцендентального метода» [там же]. Факт тем более показательный, что речь идет о применении диалектического метода к анализу основополагающих понятий.

В том же направлении Б. Баух пересматривает категорию «значения», важнейшую для теоретиков баденской школы и сопоставимую в этой своей роли лишь с ролью, которую у марбуржцев играло понятие «синтеза». Тем же приемом, каким он «раздвоил» понятие синтеза, Баух «раздваивает» и это понятие; предложив» различать «значение» и «значимость», он связал с первым объективность, а со вторым «законную силу» исходного понятия, имея в виду, что «значение» значимо само по себе, тогда как «значимость» имеет силу от чего-то другого — все от того же значения.

«Значение», согласно Б. Бауху, самозаконно, так сказать, *самозначимо* потому, что заключает в себе «отношение предметов», откуда и проистекает его объективность: объективные отношения предметов и сама их *предметность* (ибо предмет — не что иное, как «стояние», «пребывание» в отношениях[10]) — это и есть их

---

[9] Его следовало бы назвать теперь учением о «трансцендентальном законе» (психологического) синтеза.

[10] Эту формулу Лотце Б. Баух принимает полностью.

значение. Что же касается «значимости», то она является характеристикой фактических суждений, выносимых людьми; в отличие от значения она субъективна, так как представляет собой не отношение самих предметов, а *отношение суждений о них.* Свою законную силу, свою «действительность» значимость получает от значения, благодаря которому она только что-то и значит: «факт» суждения обладает значимостью лишь потому, что существует значение, воплощающее в себе объективность, т. е. разумность предметных отношений.

Как отмечает Г. Леман, такого рода объективизм «более похож на теорию прèдметности Мейнонга, чем на критическую философию имманентности Риккерта» [149, с. 226]. Путь Б. Бауха к объективизму, опять-таки заставляющему вспомнить о Логике Гегеля, ведет через *утверждение логико-онтологического статуса «предметности»*, в силу чего познание предмета не ограничивается «феноменальным» уровнем, но оказывается также и «познанием истины»: ведь ни истина (высшая объективность) не чужда предметности, ни предметность — истине. Вопрос об истинности предметных отношений не просто уравнивается в правах с вопросом об истинности суждений, но получает нечто вроде «приоритета» по отношению к нему. Ибо суждения обладают значимостью лишь потому, что значение, сообщающее им объективность, заключает ее в себе как имеющую свою реальность в «отношении предметов», предметных отношениях. Объективное значение как принцип «отношения предметов» оказывается вместе с этими отношениями на одной стороне, а «субъективная значимость», как принцип «отношения суждений» — на другой. Статус (идеальный) предметности оказывается более высоким, чем статус суждений о ней, приобщающихся высшей объективности «значения» лишь благодаря «посредничеству» предметов, относительно которых и выносятся «значимые» суждения.

Переосмысление баденской концепции «значения» имело своим логически необходимым результатом разработку Б. Баухом нового учения о категориях и понятиях, в котором особенно заметен его отход от кантианства и максимальное приближение к гегелевской диалектике. Категория рассматривается им в непосредственной связи с по-новому истолкованным «значением»: это, как мы узнаем из основополагающей работы Б. Бауха «Истина, ценность и действительность» (1923), «отношение значения», или «значимое отношение», поскольку оно определяет предмет. Но предмет — это не одно какое-либо отношение, а множество отношений, их взаимное «переплетение». Поэтому предмет предполагает не одну, а множество категорий, конституирующих его как многообразие «объективно значимых отношений». Причем одних только *категорий* здесь недостаточно, поскольку именно самобытное единство и своеобразная целостность индивидуального предмета как центра пересечения всех этих отношений немыслимы без *понятий*, каждое из которых представляет собой «функцию», отнесенную к соответствующему предмету, закон его образования —

именно как индивидуальной целостности его многоразличных сторон («объективно значимых отношений»).

Здесь особенно показательна эта «антимарбургская» переакцентировка: «функциональность» понятия, а тем более категории, рассматривается *не соотносительно с мышлением* (категория как «функция мышления», согласно марбуржцам), а скорее, *соотносительно с предметом*. Соответствующим образом осуществляется и предметная переориентация понятий. Если категория — это «функция» как закон одного из («объективно значимых») *отношений* предмета, то понятие — это «функция» как закон образования *индивидуально определенного единства* многих его отношений, закон как логический принцип «единства многообразия» этих отношений. Понятие не абстракция, а функция в том смысле, что всеобщее — это не всеобщее «вообще», а *всеобщее особенного* точно так же, как и особенное — это не особенное «вообще», а *особенное всеобщего* [см. 94, с. 223]; посредством всеобщего и благодаря ему особенному приписываются его признаки, всеобщее заключает в себе закон приписывания особенному этих признаков. Понятие — это «всецельность условий обособления» [там же, с. 228], это «закон всецельности его особенностей» [там же, с. 301] — формулировки, в которых *понятийно-логическое и бытийно-онтологическое сливаются в духе гегелевского панлогизма.*

Понятие определяет как целостность то, в чем категория определяет лишь одну сторону, — так приходит Б. Баух к гегелевской идее «конкретности» понятия, которая, впрочем, была уже, что называется, «на слуху» у неокантианцев, главным образом благодаря усилиям П. Наторпа. Причем и здесь акцентируется не столько даже сама идея «конкретности» как единства различных сторон, фиксируемого понятием, сколько мысль об *объективности* (чтобы не сказать «бытийности») этого единства, понимаемого как конкретная «единственность» самого предмета, которая удостоверяется понятием в ее объективном значении точно так же, как и сама в свою очередь удостоверяет объективную значимость понятия.

Однако самое интересное заключается в том, что в этом своем объективизме (уже едва ли не превращающемся в онтологизм) Б. Баух хотел бы пойти дальше самого Гегеля. Определяя понятие, всегда характеризующееся всеобщностью, как «закон образования предмета», который всегда конкретен, Б. Баух выступает против «абстрактивистской» теории понятия, для которой последнее — это результат рефлексии, отвлекающейся от конкретного содержания восприятий, в связи с чем оно неизбежно оказывается односторонним. Понятие при всей своей всеобщности не отвлекается от индивидуального многообразия уже хотя бы потому, что заключает в себе *закон индивидуальной целостности*, закон объединения многообразия в своеобразную и непосредственную целостность предмета — словом, закон образования конкретного предмета из его многообразных отношений как чего-то устойчиво пребывающего в текучести своих собственных отношений.

Однако нельзя считать абстракцией и категорию, хотя она отнесена лишь к одному из множества отношений предмета. Во-первых, она не «отвлекает», не «абстрагирует» это отношение от уже существующей целостности предмета. На уровне категориального анализа предметности вообще не идет еще речь об индивидуальности предмета, от которого можно было бы абстрагировать нечто. А во-вторых (и это главное), логически «предшествуя» еще не существующему отношению, категория определяет, можно даже сказать, *пред-определяет условия его возможности*, сообщая этому отношению качество объективности.

Короче говоря, категория не может быть абстракцией одной из сторон предмета, поскольку на уровне категориального анализа еще нет самого этого предмета, понятие же не может быть таковой потому, что для нее уже нет односторонне обособленного отношения. Понятие ведь отнесено к целостности предмета, индивидуально определенному единству многообразных отношений. А индивидуальность предмета исключает изоляцию какой-либо из его «сторон» уже, так сказать, по определению — по причине отсутствия таковых в той своеобразной индивидуальной целостности, к которой отнесено понятие. Но суть дела заключается в том, что, подобно тому как категория логически (да в общем-то, хотя сам Б. Баух уклоняется от этой постановки вопроса, и онто-логически) предшествует тому отношению, условия возможности которого она определяет, понятие логически предшествует конкретной «тотальности» индивидуального предмета, хотя само этой конкретностью не является. В обоих случаях обнаруживается *движение мысли, противоположное кантовскому*: не от «факта» к условиям его возможности, а от условий возможности — к факту, где выяснение логических условий возможности предстает уже как порождение самого бытия этого факта.

Однако понятие, согласно Б. Бауху, нельзя называть «конкретным» в гегелевском смысле: конкретным может быть лишь сам индивидуально определенный предмет. В отличие от категории, не идущей дальше отношения, понятие распространяется на сам предмет, как он дан в созерцании, и в этом смысле не есть «отход» от его действительной конкретности. Но будучи законом образования предмета, его индивидуально определенной конкретности, само оно этой конкретностью не является. Оно обладает лишь свойством, *способностью создавать эту конкретность, конкретизировать* («сращивать»), а потому его следовало бы называть «конкретно-образующим», т. е. не «конкретным», а «конкресцентным» понятием. Его *всеобщность*, абстрактная лишь по видимости, заключает в себе «всецелостность» (*Allheit*) условий образования *особенного*; это всеобщность, внутренне отнесенная к особенному, к конкретному, самоконкретизирующаяся в силу заключенного в ней принципа, логического закона конкретизации, в соответствии с которым образуется индивидуально определенный предмет.

В качестве закона образования — действительного! — предмета понятие обладает, следовательно, бытийной мощью: акт мыш-

ления, взятого как нечто вроде гегелевского «самомышления» Логоса (высшего логического принципа, закона), оказывается, если вдуматься в ход мысли Б. Бауха, тождественным акту созидания самого реального предмета. Ибо выяснение — логических — условий возможности «конкретного» оказывается тождественным процессу логического порождения этих условий, а тем самым и самого конкретного. Это тоже в общем-то «мышление как творчество», однако речь идет уже не о конечном мышлении конечных человеческих существ, а о «самомышлении» *закона*, которому подчинено их мышление, — Логоса, гарантирующего объективность и истинность их мышлению: логического Закона, творящего предметную действительность «по своему образу и подобию».

Но «всецелостность», носителем которой является «конкретно-образующее» понятие, сама по себе еще недостаточна для того, чтобы оно смогло выполнить эту свою функцию. Для того, чтобы каждое из понятий могло ее выполнить, необходима система, или всесторонняя связь этих «конкресцирующих» понятий, ибо только она является условием возможности самой «определяемости» предмета — понятием. А для того чтобы понятия могли образовать систему, вступив в связь друг с другом, они должны обладать «избирательным сродством» друг с другом, которое Б. Баух отличает от аналогичного «сродства» самих предметов и в то же время соотносит с ним [11], поскольку именно в отношении к нему «избирательное сродство» понятий обнаруживает свою объективирующую законную силу. Подобно тому как *течение* категорий распространяется от понятия к понятию, которые представляют собой *пункты пересечения категорий*, понятия распространяются от одного предмета к другому в силу их «избирательного сродства». Этот *принцип перехода* границы между понятиями, так же как и между предметами, осуществляемого в силу «избирательного сродства», существующего и среди первых, и среди вторых, Б. Баух называет *принципом непрерывности*, апеллируя к которому он приходит к обоснованию *тождества мышления и бытия* на марбургский манер.

Этот принцип полностью исключает всякую иррациональность: «Объективно, — читаем мы в книге Б. Бауха, — всякое особенное — это член бесконечного ряда непрерывностей понятийной конкресцентности, и одновременно представляет закономерный переход или промежуточный член между другими точно так же закономерно определенными членами» [там же, с. 371]. Даже понятие розы, именно в данный момент цветущей перед моим окном, — иллюстрирует свою мысль Б. Баух, — «включает бесконечную комплексию значимых отношений и уложенных в них материалий» [там же, с. 372], а потому является рациональным. Это, как видим, панлогизм, идущий дальше даже гегелевского.

[11] Подобно тому как всеобщее нельзя оторвать от особенного, «функцией» которого оно является, понятие нельзя оторвать от налично существующего: это отношение является одновременно функциональным и имманентным [см. 94, с. 283].

Здесь вообще нет того, что Гегель называл «случайностью» единичного. Лишь конечность нашего разума повинна в том, что нечто представляется нам иррациональным, не «укладывающимся» в понятие.

Подобно тому как все конечные величины обусловлены бесконечными, — обосновывает свой «принцип (логической) непрерывности» автор книги «Истина, ценность и действительность», — все конечное вообще обусловлено бесконечным «логической континуации» (превращения прерывного в непрерывное). Конечное и бесконечное не исключают друг друга по закону противоречия, они включаются друг в друга, смыкаются друг с другом. При этом, подобно марбуржцам, Б. Баух ссылается на «глубокую идею» совпадения противоположностей, открывающуюся уже Николаю Кузанскому. «Тем самым, — как верно констатирует Г. Леман, — мы уже достигли ворот диалектики...» [149, с. 228]. Причем именно этим «диалектическим ходом» обосновывается целостность системы понятий, совпадающая с ее объективностью, равно как и ее объективность, которая в конце концов есть не что иное, как эта целостность («всецелостность»), всесторонняя целостность понятий, связанных друг с другом «избирательным средством», преодолевающим границы между ними, так же как и в конечном счете границу между понятиями, с одной стороны, и предметной действительностью — с другой. Всесторонняя целостность понятий как тождественная их объективности [см. 149, с. 461], а объективность — как другое название для этой «всецелостности».

Таким образом, в книге Б. Бауха доказывается совпадение истины (она же высшая объективность: значение как таковое) и действительности, ибо в результате этой логической непрерывности, выражающейся в «избирательном сродстве понятий», «действительность как тотальность действительного», обусловленная «истиной как тотальностью понятий» [там же], уже не отличается от этой последней, а если и отличается, то, так сказать, «бесконечно малой» величиной. Причем характерно, что в этой аргументации большую роль играют ссылки на гераклитовский Логос, определяющий действительность как становление.

Как пишет Б. Баух в специальной статье, посвященной этой проблеме [см. 95], *носителем* принципа упомянутой целостности понятий, более того, *самой этой целостностью* является *теоретико-познавательный (гносеологический) субъект*, который, в отличие от психологического, реального, субъекта, является «логическим и трансцендентальным». Будучи условием возможности предметов, этот субъект, согласно автору статьи, сам не может быть — предметным, реальным — объектом; но, хотя он и не может быть таковым, тем не менее он должен быть объективным, т. е. заключающим в себе нечто, что обеспечивает объективность реальным предметам. Иначе говоря, трансцендентальный субъект оказывается примером диалектического «совпадения противоположностей» — «объективным субъектом». В этом своем качестве «объективного субъекта» еще раз (после неокантианцев) переосмысленный транс-

цендентальный субъект оказывается не чем иным, как «системой понятий», т. е. «системой или сущностью условий объекта».

«Всецелостность» понятий, обеспечивающая объективность каждому из них, — это трансцендентальный субъект, объективированный столь радикальным образом, что его уже трудно назвать субъектом, а если и можно, то лишь с (гегелевским) эпитетом «абсолютный». Пожалуй, можно согласиться с Г. Леманом, который не без иронии писал по этому поводу: «Таким образом, объективизм Бауха столь решительно защищается от субъективистских побуждений, что, кажется, от субъекта уже ничего не остается, кроме простого наименования. Пожалуй, достигнут максимум объективизма» [149, с. 228—229].

С помощью своей диалектики, апеллировавшей к «Логосу» Гераклита и апостола Иоанна, принципу совпадения противоположностей Николая Кузанского, но больше всего похожей на гегелевскую, Б. Баух *выходит за пределы неокантианства — навстречу онтологии.*

* * *

По сравнению с концепцией Б. Бауха, которого причисляют обычно к «культурологически» ориентированной баденской школе, концепция А. Либерта, начинавшего свою философскую деятельность в качестве приверженца марбургского «логицизма», оказалась гораздо менее фундированной именно в логико-методологическом отношении. Причину этого следует искать в том обстоятельстве, вообще оказавшемся решающим для «обращения» убежденных неокантианцев в неогегельянскую веру, что А. Либерт испытал большое влияние В. Дильтея, определившее «мутацию» его неокантианских мировоззренческих установок. Отсюда своеобразное сочетание в основаниях либертовской диалектики мотивов марбургского «логицизма» и дильтеевского «историзма» — сочетание, в рамках которого тон задавала историцистская «философия жизни» со свойственной ей трагедийной «антитетичностью» — разведением «тезиса» и «антитезиса» без всякой надежды перебросить логический мост между ними.

Дильтеевский историцизм предопределил стремление А. Либерта *замкнуть диалектику сферой культуры,* обрубив тонкую нить, которая еще вела (в особенности у баденцев) от культуры к ее устойчивым объективным константам, если и не «трансцендентным» по отношению к культуре, то все-таки и не «имманентным» ее эмпирической «текучести». Главная идея, положенная А. Либертом в фундамент его версии диалектики, — это идея неразрешимого конфликта, антиномии (или, как выразился Г. Зиммель, «трагедии») культуры, определяющей изначальную «трагедийность» философского мышления, которому не дано преодолеть обнаруживаемые им противоположности.

Эта идея была развита А. Либертом уже в статье «Значимость

метафизики» (1915), где, отправляясь от кантовского учения об антиномиях, соответствующим образом переосмысленного, он предложил свое определение метафизики как систематического осмысления специфической проблематики, затрагивающей глубинные корни культуры и жизни человека вообще, «структура которой представляет собой бесконечное переплетение глубочайших, непреодолимых парадоксов» [152, с. 17]. Метафизика толкуется им не по-кантовски, не как противозаконное нарушение конечным человеческим познанием своих эмпирических границ, а, наоборот, как в высшей степени ценное — «творческое» — дело «чистого разума», для выполнения которого требуются особые категории, лежащие в основе познания «исторического мира». Природа этих категорий диалектична, ибо все они являются аутентичным выражением «трагического и гигантского противоречия», которое по-новому выступает «на каждой новой ступени развития» [там же, с. 64] и которое само есть «наиболее истинное» и «наиболее глубокое» выражение «человеческой культуры и заключенного в ней смысла» [там же, с. 65]. «Тем самым, — как резюмирует свое изложение либертовских идей Г. Леви, — гегелевская диалектика обретает свою функцию в метафизике, понятой как толкование культуры и жизни» [151, с. 56].

Задача *диалектического метода*, который трактуется, таким образом, как *единственный истинно философский метод*, подобно тому как *метафизика культуры толкуется как подлинное содержание философии*, заключается в том, чтобы раскрыть упомянутую антиномически-противоречивую проблематику в ее систематической связи. Причем, согласно концепции А. Либерта, именно у Гегеля, придавшего этому методу наиболее развитую форму, глубже всего раскрылась внутренняя связь между «диалектической метафизики культуры» и трансцендентальной философией Канта, которая, как утверждается в статье, была изначально диалектична. Своими достижениями на путях развития «диалектической метафизики» — своим грандиозным синтезом — спекулятивная философия была обязана тому, что, вернувшись к предпосылкам кантовской философии, она открыла в них принцип диалектики.

В другой своей статье «Как вообще возможна критическая философия?» (1919) А. Либерт раскрывает суть этого принципа, связанную, по его убеждению, со специфической направленностью философии на критику самого разума. Критика разумом самого себя — вот диалектическая постановка вопроса, на которую фактически был ориентирован трансцендентальный метод Канта. Это и засвидетельствовал Гегель, сделавший отсюда логический вывод о том, что вообще *метод философского (метафизического) мышления, критикующего самого себя, — и есть диалектический метод*. Именно благодаря этому методу, которому следовал автор «Критики чистого разума», ему и удалось раскрыть «последние основания» разума, имманентные предпосылкам, обусловливающим его диалектически-антитетическую природу.

На первом этапе перехода А. Либерта к неогегельянству его основной целью является раскрытие изначальной и всепроникающей диалектичности кантовской философии — стремление, оборачивающееся «гегельянизацией» Канта, а в той же мере и «кантианизацией» Гегеля. А. Либерт находит у Канта «чрезвычайно разработанный и разветвленный аппарат антитетически-коррелятивных отношений» [154, с. 86]: рецептивности и спонтанности, объекта и субъекта, априори и апостериори, содержания и формы. Высшим принципом критической философии является, по А. Либерту, идея единого, спонтанно-творческого систематически-развертывающегося разума, имеющая безусловно диалектический характер. Это становится очевидным, когда кантовская «Критика чистого разума» рассматривается в свете фундаментального для нее «диалектически-конструктивного», как выражается А. Либерт, «отношения формы и содержания» [там же, с. 106], посредством которого выстраивается «*единство* предмета». Ведь предмет оказывается, таким образом, диалектическим единством противоположностей; и поскольку он рассматривается кантианцем Либертом не как «данный», а как «заданный», постольку он окончательно «распредмечивается», растворяясь в непрерывном «диалектическом процессе» непрерывной смены объединения и разложения, антитезы и синтеза. Кантовская теоретическая философия целиком переводится таким образом на диалектический язык «Большой логики» Гегеля.

В своем стремлении «вычитать» в Канте едва ли не всего Гегеля (как бы «замкнув» тем самым гегелевскую диалектику в пределы кантовского трансцендентализма) А. Либерт толкует «трансцендентальную диалектику» Канта как его «позитивную метафизику», предметом которой является «всеобщая систематика единства разума» [там же, с. 187]. *Трансцендентальная диалектика толкуется как самотворчество разума, в котором он осознает свою сущность.* Что касается негативно-диалектической тенденции, полностью отрицать которую в кантовской «трансцендентальной диалектике» А. Либерт все-таки не может, то ей, по его мнению, подлежит лишь «онтологически гипостазирующая» философия, а отнюдь не философия «творческой спонтанности», трансцендентальной идеи, свободы. Последняя же не отрицает, но, наоборот, утверждает себя в этой своей спонтанности, познавая себя в диалектически-синтетическом процессе своего мышления.

Таким образом Кант оказывается не антиподом, а прямым предтечей Гегеля, причем таким, у которого уже содержалась и идея *диалектики как логики философского мышления*, и диалектический метод, и многочисленные примеры его применения; так что Гегелю оставалось лишь вступить во владение этим законным наследством. И если уж и следует различать разные типы метафизики, то линия водораздела должна проходить между докантовской догматической метафизикой, с одной стороны, и кантовско-гегелевской диалектической метафизикой разума — с другой. Различие это, если верить А. Либерту, заключается в том, что до-

кантовская метафизика «исходила из бытия», тогда как кантовски-гегелевская метафизика является метафизикой «автономии духа».

Свою «диалектическую спонтанность» метафизика «автономии духа» должна раскрывать в «тотальности» философской системы и ее проблем. «Метафизика духа», созданная разумом, должна, согласно А. Либерту, отдающему здесь дань не только Канту, но и Гегелю, познавать *господство диалектического разума*, постигая его в самой себе; она должна раскрывать в себе *неодолимое напряжение между системой и проблемой*, усматривая в нем движущую силу истории философии. Такой предстала диалектика в ее гегелевском применении к истории философии. На этом пути полностью раскрылся ее истинный характер как «онтологически» описанной метафизики культуры.

В последующем, однако, А. Либерт занимался уже не столько редуцированием диалектики Гегеля к кантовской критической философии (что позволяло ему примирить свои неогегельянские склонности с неокантианской теоретической совестью), сколько акцентированием особенностей этой «гегелевски-кантовской» диалектики в отличие от собственно гегелевской («гармонической») диалектики. Это было движением на той грани, за которой должен был бы произойти разрыв А. Либерта с кантовским трансцендентализмом, от какового он удерживался с помощью все той же «диалектики». Подобно другим неогегельянцам, ухитрявшимся оставаться неокантианцами, этот приверженец «трагического» истолкования диалектики пришел в конце концов скорее к позиции своеобразного *балансирования на последней грани, отделяющей трансцендентальное толкование диалектики от онтологического*, чем к точке зрения, находящейся «по ту сторону» трансцендентализма.

* * *

Типично неогегельянской была и оставалась у А. Либерта тенденция переводить философскую проблематику на язык «диалектики», считая уже сам акт подобного перевода если не решением всех проблем (поскольку оно исключалось самим либертовским постулатом о «трагической» неразрешимости метафизических переворотов), то их исчерпывающим теоретическим анализом; отсюда *крайняя риторичность* его «диалектического метода», утрачивавшего черты метода исследования и превращавшегося в способ «говорения о» метафизических (они же — диалектические) антиномиях. Неогегельянским было у А. Либерта и стремление «преодолеть», утвердив в то же время в качестве непреодоленной (и непреодолимой в принципе), антиномию «рационального — иррационального», представшую у него как противоречие «духа», ориентирующегося на вечные ценности (не имеющие, однако, бытия и вообще какого бы то ни было онтологического укоренения),

и «жизни» (исторической эмпирики), подчиняющейся своим собственным законам, не имеющим ничего общего ни с этическими, ни с логическими нормами.

Неогегельянским было у А. Либерта и отношение к онтологическому устремлению, пробивавшему себе дорогу в западной философии первой половины XX в. и не чуждому ему самому в той мере, в какой он пользовался «ходами мысли» гегелевской диалектики. Признавая значимость онтологической постановки вопроса, он считал, однако, что у таких выразителей данной тенденции, как М. Шелер и Н. Гартман, эта постановка вопроса имеет уже не «критический» (хотя, скажем, Н. Гартман, как известно, строил именно «критическую онтологию»), а догматический характер.

Стремясь предложить здесь нечто вроде диалектического «синтеза» (еще один чисто неогегельянский мыслительный прием) «догматизма» и «критицизма», А. Либерт предлагает рассматривать бытие не как данное, а как «заданное», тем более что речь идет об историческом бытии, вечно становящемся и вечно разрываемом противоборствующими устремлениями «духа» и «жизни». «Онтологизм» признается таким образом как «момент» — ведь уже ставится вопрос о бытии (и едва ли не о бытии самом по себе), который, однако, тут же «снимается» оговоркой, согласно которой речь идет не о «данном», а о «заданном» бытии — *бытии как исторической задаче*. Такую вот метаморфозу претерпевают в рамках либертова построения неокантианские понятия «данности» и «заданности», обсуждавшиеся первоначально в чисто гносеологическом ключе.

У А. Либерта речь в рассматриваемой связи идет уже вовсе не о гносеологии, хотя это и не онтология. Это — *колебание между гносеологической и онтологической постановками вопроса, осознаваемое как «трагическая» диалектика*, идея которой, наиболее подробно изложенная в книге «Дух и мир диалектики» (1929), перерастает на протяжении 30-х и в начале 40-х годов в концепцию «универсального гуманизма» (см. книгу под тем же названием, опубликованную в 1946 г. в Цюрихе).

Понятие «трагической диалектики» с самого начала утверждается А. Либертом в противоположность гегелевской диалектике, квалифицируемой как «гармоническая», а потому и неизмеримо менее «глубокая», чем «трагическая». Для «одного типа, — пишет А. Либерт, имея в виду главным образом гегелевский «тип» диалектического мышления, — смысл действительности раскрывается тогда, когда жизнь при всем признании ее напряженной антиномичности все-таки может пониматься как утвержденная на окончательной гармонии. Для другого типа диалектика сохраняется вплоть до последней глубины жизни, а вместо гармонии именно трагика является той ценностью, которая удостоверяет здесь существование и его смысл» [153, с. 10—11]. Противоположность этих двух типов диалектического мышления упирается, таким образом, прежде всего в мировоззренческую (по А. Либерту, мета-

физическую) противоположность — в несовместимость двух способов понимания «смысла действительности».

А. Либерт считает, что постулат о конечной гармонии действительности ослабляет «умонастроение свободы диалектики и диалектики свободы» [там же, с. 12], которое он считает определяющим в его версии диалектического мышления. Впрочем, он тут же оговаривается: если под «конечной гармонией» понимать не ее «данность», а ее «заданность», т. е. мыслить эту гармонию не как что-то достижимое, а как бесконечно далекую цель (бесконечную «задачу»), то он готов и ее принять в свою «трагическую диалектику»: «Речь идет здесь, если позволительно это слово, о, так сказать, трагическом мышлении гармонии, о гармонии без видов на решающее и избавляющее одоление всех задач...» [там же, с. 16]. Позволительно даже «примирение» противоположных полюсов, но «примирение» весьма своеобразное, такое, которое «не уничтожает эти полюса, но утверждает и обновляет их, использует их и углубляет противоположности все дальше и дальше» [там же, с. XIII].

А. Либерт убежден, что такое понимание диалектики гораздо ближе кантовскому, чем гегелевскому, которое представляется ему менее адекватным, не отвечающим трагическому духу современной эпохи. «Мы вновь и вновь убеждаемся, — пишет А. Либерт о Гегеле, — что — и в каком отношении — он отступает назад от понятия диалектики, выработанного Кантом» [153, с. 7]. «Гегель устраняет имманентный кризис, который является неискоренимым признаком всякой истинной диалектики... У Канта, критика, всегда открыты глаза на кризис диалектики, и он меньше использует диалектический метод как орудие сглаживания и решения проблем, чем как инструмент их разработки, выдвижения и прояснения...» [там же, с. 8]. А потому, опять-таки в отличие от Канта, «Гегель не поднял разум на высоту последнего, героического и трагического риска» [там же, с. 12].

Гегелевскую монистическую и в то же время онтологическую диалектику А. Либерт критикует, противопоставляя ей кантовскую, и за монизм, и за онтологизм, справедливо считая, что в диалектическом методе Гегеля оба эти момента были нерасторжимо сопряжены друг с другом. Но в то же время он не вполне отождествляет свою позицию и с кантовским дуализмом, противополагая ему «диалектическую коррелятивность» [там же, с. 327] — сознания и бытия, субъекта и объекта, формы и содержания, — коррелятивизм, при котором не может идти речи «ни о тождестве, ни о дуальности» [там же]. Точно так же отказывается он и от «дуальности» оптимизма — пессимизма, считая, что «трагическая диалектика» позволяет превзойти и эту противоположность, сохранив в то же время в целостности оба ее «момента» [там же, с. 327].

А принять эту противоположность мы не можем, согласно А. Либерту, хотя бы уже потому, что «в нашем существовании отсутствует однозначное отношение к абсолютно-смыслово-авто-

номной системе координат» [там же, с. 329]. Мы не в состоянии с однозначной определенностью сказать, в чем выражается «смысл» жизни, и как могли бы мы его выразить и осуществить. Более того, это понятие «вообще стало проблемой и идеей. Смысл не есть для нас реальность, он не находится на пути предстоящей реализации... Его сущность и ценность покоятся в бесконечности задачи, подлежащей осуществлению» [там же]. Для современного сознания «смысл» истории — это «диалектическая идея, которую мы не могли бы осуществить с однозначной конкретностью ее содержания» [там же, с. 330].

Все время подчеркивая бóльшую аутентичность кантовской диалектики по сравнению с гегелевской, А. Либерт считает необходимым развивать дальше «этически-метафизический» способ доказательства, составляющий отличительную черту диалектики Канта, дополняя его «историко-критическим исследованием», поскольку оба эти подхода — «коррелятивны» друг другу [там же, 333]. И даже одно это обстоятельство делает «философа критицизма» «философом современной культуры» [там же], исполненной неразрешимых антиномий и требующей для правильной ориентации в ней «диалектически-трагически-героического жизне-умонастроения» [там же, с. 335]. Только в свете этого «жизне-умонастроения» может быть верно понят «изначальный парадокс всего исторического», с такой остротой и выразительностью выступающий именно в современной культуре, — парадокс, сообразно которому «смысл находится в отношении трансценденции к своим явлениям» [там же].

Отсюда кризисность «трагической диалектики» (она же — «трагическая метафизика»: диалектика метафизики и метафизика диалектики), выражающая самую глубокую ее суть. «Метафизические кризисы принадлежат к изначальным переживаниям и изначальному делу человеческого духа, они составляют часть его сущности и определяют его ценность и его судьбу. Они суть в такой же мере творческие условия, как и толкающие дальше результаты работы духа и всей исторической культуры. Они свидетельства его неслыханного по силе порыва к диалектике и они же приносят весть о его героизме, который обладает несказанным мужеством представить весь предметный мир явлений «только» как связь релятивностей и отваживается на прорыв к совершенно другому миру» [там же, с. 364].

Здесь, как видим, явно нарастает риторический пафос, в котором, как свидетельствуют более поздние работы А. Либерта, постепенно исчезает («забалтывается») содержательная проблематика «трагической диалектики». Причем характерно: если политический вектор «трагической диалектики» А. Либерта был скорее либеральным и уж конечно же антифашистским (после прихода к власти нацистов ему пришлось испытать и горькую судьбу эмигранта), то риторика, в которую облачались его идейно-политические устремления, — с ее апелляцией к «конечности» человеческого существования [ср. там же, с. 390], к «героизму» и «риску» [там

же, с. 229], к «прафеномену страха» (вспомним Шпенглера) [там же, с. 226—227, 268—269] и «метафизической» заботе (вспомним М. Хайдеггера) [там же, с. 229, 269] и т. д. — мало чем отличалась от риторики его оппонентов. Общие мировоззренческие истоки явно давали о себе знать. Если не основной тон «трагической диалектики», идущий от кантианства, то ее «призвуки», которым она была обязана «философии жизни», звучали в режущем слух — можно даже сказать трагическом — «диссонансе» (одно из любимых словечек философа) с его либерально-неогуманистическими, даже «универсально-гуманистическими» устремлениями.

А. Либерту казалось, что с помощью своей «трагической диалектики» он «преодолел односторонность» (марбургского) неокантианства и (дильтеевской, историцистской) «философии жизни». На самом же деле он просто-напросто *поставил рядом* эти два «полюса», предложив эту *рядоположенность* как «осмысление» и «прояснение» *противоположности* между ними. И эта нерешенность проблемы, лишь скрываемая, но вовсе не проясняемая с помощью «трагически-диалектической» фразеологии, при каждом удобном случае мстила за себя, вынуждая А. Либерта делать новые и новые шаги в ту сторону, в какую он вовсе и не хотел бы идти. В итоге от реальной проблематики в «трагической диалектике» мало что осталось, кроме громкого слова «трагическая». Все же остальное, собственно диалектическое, содержание постепенно раскрывалось как принадлежащее неокантианскому движению в целом, некоторые результаты которого, принявшие вид расхожих штампов, и были предложены А. Либертом, снабдившим их лишь новой этикеткой, в качестве его собственного открытия. Реальным же его открытием была именно сама *попытка сочетать неокантианство с «философией жизни»*, которая в содержательном аспекте оказалась малопродуктивной, а потому с необходимостью должна была вылиться в риторику — пустоту, которая может быть заполнена любым содержанием.

Глава II. АНТИНОМИЧЕСКАЯ ДИАЛЕКТИКА МИСТИЧЕСКОГО ТРИЕДИНСТВА

§ 1. Антиномическая диалектика П. А. Флоренского против закона тождества

Хотя на П. А. Флоренского, как и на других представителей русского идеализма XX в., Вл. Соловьев оказал немалое влияние, тем не менее в трактовке диалектики, ее характера, ее места и роли в познании Флоренский с Соловьевым расходится. В своем основном богословском сочинении «Столп и утверждение истины» (1914) Флоренский подчеркивает, что диалектика Соловьева имеет тот же недостаток, что и его учение в целом: она слишком рационалистична. «Рационализм Соловьева, — пишет П. А. Флоренский, — обнаруживает себя именно в том, что для

Соловьева не живая Личность, не Ипостась и не само-обосновывающееся Живое Триединство — начало и основание всего, а субстанция, из которой уже выявляются Ипостаси. Но эта субстанция в таком случае не может не быть признана без-личною, а поэтому — вещною. Философия Соловьева, тонко рационалистическая по своей форме, неизбежно есть философия вещная по своему содержанию. То, о чем учит Соловьев, несомненно, примыкает к савеллианству, к спинозизму, к шеллингианству, по крайней мере в его первом фазисе» [68, с. 775].

Соловьев для Флоренского, таким образом, слишком рационалистичен и недостаточно верен поэтому христианской догматике. Сам Флоренский стремится держаться православия, «оставаться в пределах идей церковных» [там же, с. 331] и потому не принимает ни соловьевского способа диалектического выведения божества и мира, ни понятия всеединства как последнего слова соловьевской теософии. С точки зрения Соловьева, истина есть сущее всеединое. «Полное определение истины, — писал Соловьев, — выражается в трех предикатах: сущее, единое, все. Истина есть сущее всеединое» [58, т. II, с. 282]. Соловьевской диалектике всеединства П. Флоренский противопоставляет *диалектику антиномии*, считая недостатком у Соловьева прежде всего его «позицию примирения». «Все наше сочинение, — заявляет П. А. Флоренский, имея в виду «Столп и утверждение истины», — по духу стоит против примирительной философии В. С. Соловьева» [68, с. 612]. Под «примирительством» Флоренский здесь понимает прежде всего стремление Соловьева создать систему «всеединства», в которой все противоречия, все взаимоисключающие противоположности были бы сняты, — в этом, собственно, и состоит пафос учения о всеединстве [1].

Но есть, пожалуй, и еще один, невыявленный, смысл в неприятии Флоренским соловьевского «примирительства». Соловьев, как известно, искал путь для объединения церквей, прежде всего католической и православной, тогда как Флоренский, напротив, резко враждебен по отношению к западной церкви; в этом пункте, как и во многих других, он непосредственно примыкает к славянофилам [2].

Исходным принципом своей религиозной философии Флоренский делает догмат о триединстве, подчеркивая личный характер триипостасного христианского бога. Этот исходный принцип, по Флоренскому, требует совсем нового понимания диалектики: бог, единый в трех лицах, есть, по убеждению Флоренского, воплощен-

[1] С. Н. Булгаков тоже подчеркивает «примирительство» Соловьева, особенно в ранний период, имея в виду убеждение русского идеалиста в том, что «отвлеченные начала преодолеваются и примиряются в грядущем синтезе» [13, с. 125].

[2] «Читатель, вероятно, не преминет заметить значительного сродства теоретических идей славянофильства с идеями предлагаемой книги (имеется в виду «Столп и утверждение истины». — *П. Г.*)» [68, с. 608]. Однако при этом есть и серьезные различия между славянофилами и Флоренским, о которых пойдет речь ниже.

ное противоречие. Единосущие лиц божественной троицы указывает как на реальное их единство, так и на не менее реальное же различие. «И единым словом ὁμοούσιος был выражен не только христологический догмат, но и духовная оценка рассудочных законов мышления, — пишет Флоренский. — Тут был насмерть поражен рассудок. Тут впервые было объявлено *urbi et orbi* новое начало деятельности разума» [68, с. 54].

Обратим внимание: рассудку здесь противопоставляется разум в согласии с традицией классической греческой философии, немецкого идеализма, а также близких к ним в этом отношении славянофилов и Вл. Соловьева. Рассудок как низшая способность не терпит противоречия, а разум как раз противоречием живет. Догмат о триединстве, согласно Флоренскому, отменяет основной закон логики — закон тождества, и утверждает противоречие в качестве главного принципа мышления. «Термин ὁμοούσιος выражает собой это антиномическое зерно христианского жизнепонимания...» [там же].

Тут П. Флоренский и видит источник и основу подлинной диалектики, которую он называет антиномической, видя в этом ее отличие как от гегелевской, так и от соловьевской. В понимании антиномий мышления П. А. Флоренский опирается на Канта, чье учение об антиномиях разума действительно было результатом критики рационализма XVII—XVIII вв.[3] Однако при этом русский богослов и философ отвлекается от того немаловажного обстоятельства, что Кант — при всем его критическом отношении к притязаниям метафизики познать посредством разума «последнее безусловное» — тем не менее не оставляет неразрешенными выявленные им антиномии. Кант, как известно, разъясняет, что тезис каждой из антиномий относится к иному «уровню» бытия, чем антитезис. Стремление разрешить антиномии обнаруживает в Канте мыслителя, признающего незыблемость закона противоречия[4]. Впрочем, к кантовскому критицизму в целом Флоренский, как и большинство русских религиозных философов XX в., относится отрицательно: заслугу Канта, показавшего антиномичность человеческого разума, согласно Флоренскому, перевешивают недостатки его учения, и прежде всего его учение о нравственности[5].

---

[3] По словам Флоренского, кантовские антиномии были вызовом рационализму XVII в. [68, с. 487].

[4] О том, что Кант не порвал с классической рационалистической традицией, см. интересное исследование: Доброхотов А. Л. Категория бытия в классической западно-европейской философии. М., 1986. С. 177—205.

[5] Именно аскетизм кантовской этики, требование подчинять чувственные склонности долгу, особенно претит Флоренскому. Он хотел бы устранить аскетический элемент даже в монашестве, о чем свидетельствует во всяком случае эстетическая интерпретация им монашеской аскезы. «...Аскетику как деятельность, направленную на то, чтобы созерцать Духом Святым свет неизреченный, святые отцы называли не наукою и даже не нравственною работою, а искусством — художеством... Сборники аскетических творений, издавна называющиеся филокалиями... вовсе не суть Доброто-любие в нашем современном смысле слова. «Доброта» тут берется в древнем, общем значении, означающем скорее красоту, нежели моральное совершенство... Аскетика создает не «доброго» чело-

Но самое главное все же, очевидно, в том, что Кант принадлежит к мыслителям, не только не отвергающим закон тождества, но полагающим его в основу философского учения. И в самом деле, трансцендентальное единство апперцепции — «Я есмь Я» — лежит в фундаменте всех трех кантовских «Критик». Для Флоренского же закон тождества, этот «глухой корень рассудка» [там же, с. 58], есть источник всех пороков «вещного мышления» и «плотской философии» католического Запада. Рационалистическая традиция от Аристотеля до Лейбница исходит из того, что этот логический закон выражает также и реальное положение дел, т. е. является и онтологическим законом. С этим не согласен П. А. Флоренский. «Закон тождества, претендующий на абсолютную все-общность, оказывается не имеющим места решительно нигде. Он видит свое право в своей фактической данности, но всякая данность *toto genere* фактически же отвергает его, нарушая его как в порядке пространства, так и в порядке времени, — всюду и всегда. Каждое А, исключая все прочие элементы, исключается всеми ими; ведь если каждый из них для А есть только не-А, то и А супротив не-А есть только не-не-А. Под углом зрения закона тождества все бытие, желая утверждать себя, на деле только изничтоживает себя, делаясь совокупностью таких элементов, из которых каждый есть центр отрицаний и притом только отрицаний; таким образом, все бытие является сплошным отрицанием, одним великим «Не». Закон тождества есть дух смерти, пустоты и ничтожества» [там же, с. 27].

В свое время Аристотель, сформулировавший закон тождества, подчеркивал, что этот закон есть первое условие *бытия, жизни* и *утверждения*, во всяком случае утверждения истинного. Флоренский, давая этому закону диаметрально противоположную оценку, опирается как на отечественную традицию, весьма вольно им толкуемую [6], так и на современную ему европейскую филосо-

---

века, а прекрасного...» [68, с. 99]. Нужно очень не любить «моральное совершенство», чтобы истолковать греческое «техне» в аскетических сочинениях, означающее «технику» — и в этом смысле «искусство» — аскетической жизни, технику упражнения в аскезе, как «художество» в современном значении слова. И это тем поразительнее, что Флоренский склонен сам постоянно обращаться к этимологии слов, выявлять в словах те исторические напластования, которые как бы ушли в «подпочву» слов и уже неясны для нас. Впрочем, надо отдать должное русскому философу: чтобы избежать упреков со стороны лингвистов в некорректном отношении к истории языка, он без обиняков признает, что его этимологические экскурсы достаточно произвольны. «Если некоторая символика *идет* к нашей ближайшей задаче, то мы позволим себе не тревожиться, что скажут на нее лингвисты... Но если для спокойствия читателя непременно требуется суждение «от науки», то, насколько мы в силах, удовлетворим его, хотя бы приемом *Saechari albi* в облатке («непременно через 1/2 часа после еды»)» [там же, с. 785—786]. Не удивительно, что при таком отношении к свидетельству языка П. А. Флоренский толкует выражение «техника аскезы» как «художество».

[6] «Что жизнь недоступна рассудку, об этом рассуждали многие, особенно же настаивали на этом пункте у нас славянофилы, преимущественно А. С. Хомяков и И. В. Киреевский, а из позднейших славянофилов — Д. А. Хомяков» [там же, с. 608]. Конечно, славянофилы, так же как и Гегель, критиковали

фию [7]. В работах Флоренского этого периода особенно явственно влияние А. Бергсона, тоже непримиримого критика закона тождества. Апеллируя к Бергсону, Флоренский пишет: «По выражению А. Бергсона, «жизнь выступает из берегов рассудка», и так бывает всегда» [68, с. 529] [8].

Это — общее место «философии жизни». Отчасти такая точка зрения подготовлена уже в философии романтиков прошлого века. Но данное суждение несколько неожиданно в устах представителя православного богословия, для которого Логос есть второе лицо божественной троицы. Правда, Флоренский оговаривает, что жизнь как явление духовное следует отличать от жизни как чисто биологического феномена, а именно в последнем смысле ее трактует Бергсон. «Сверхрассудочность духовной жизни, ζωή, о которой говорили славянофилы и на которой утверждается настоящая работа, не должна быть смешиваема с иррациональностью естественной жизни как биологического явления, βίος. О недоступности такой жизни — βίος — формулам рассудка, то есть о том, что *la vie déborde l'intelligence*, в свое время настойчиво твердил Гете, а в настоящее время особенно сильно и подробно говорят Анри Бергсон и Вильям Штерн» [там же, с. 608].

Эта оговорка Флоренского, однако, не совсем убедительна, во-первых, потому, что выше, как мы помним, сам П. А. Флоренский принял именно приведенную формулу Бергсона без всяких оговорок; а во-вторых, потому, что он весьма недвусмысленно выразил свою позицию, заявив, что закон тождества неприменим не только по отношению к божественной троице или к духовной жизни, но неприменим «решительно нигде». А это значит, что не только высшая — духовная — жизнь, но и природная жизнь недоступна рассудку. А, стало быть, оговорка Флоренского лишается силы.

Обратим внимание еще на одну существенную деталь. Говоря о том, что «жизнь выше рассудка», Бергсон употребляет термин *l'intelligence*, с помощью этого термина характеризуется у него всякая интеллектуальная способность без специального различения на «рассудок» и «разум». Интеллект, интеллигенция, как ра-

---

рассудочное мышление, противопоставляя ему, правда, в отличие от Гегеля, не только разум как высшую интеллектуальную способность, но и веру. Однако закон тождества имеет силу не только по отношению к рассудку, но как прекрасно демонстрирует Аристотель, и по отношению к разуму. Не случайно Соловьев, стремившийся встать на точку зрения разума, не вступал в конфликт с законом тождества.

[7] Как отмечает историк русского богословия Г. Флоренский, «Столп и утверждение истины» — «по своему внутреннему смыслу очень западническая книга... Романтический трагизм западной культуры Флоренскому ближе и понятнее, нежели проблематика православного предания» [69, с. 497].

[8] Противоположность и взаимоисключение жизни и рассудка для Флоренского столь же очевидны, как и для Бергсона. «Жизнь — текучая, несамотождественная, жизнь может быть разумна, может быть прозрачна для разума (так ли это — пока еще мы того не узнали); но именно по тому самому она была бы противна рассудку, разрывала бы его ограниченность. А рассудок, враждебный жизни, в свою очередь искал бы умертвить ее...» [там же, с 29—30].

циональное начало противопоставляется Бергсоном интуиции, непосредственно постигающей иррациональную стихию жизни. Эта деталь для нас имеет значение потому, что у П. А. Флоренского здесь налицо примечательное двоение терминологии. Он то противопоставляет рассудок разуму, идя здесь за классической традицией античной и немецкой философии, а также за славянофилами и Соловьевым, то выносит обе эти интеллектуальные способности за общую скобку и противопоставляет интуиции, или, что, по Флоренскому, то же самое, вере. Так, например, критикуя Платона за то, что греческий философ считает истинным *сущее*, т. е. нечто самотождественное, пребывающее (идеи), а не мэон, не материю, которая, по определению, не тождественна себе, а есть «всегда иное», Флоренский именует «рассудком» ту способность, с помощью которой, по Платону, познается «истинно сущее». Между тем у Платона эта способность — ум, разум (нус), а не рассудок (дианойя). Отсюда прямо следует, что Флоренский отвергает не только рассудок, но и разум. Во всяком случае никакой определенности в употреблении этих понятий и в оценке этих способностей у русского богослова нет.

* * *

Антиномичность, по Флоренскому, роковая печать рассудка. Он считает, что все антиномии сводятся к дилемме: конечность или бесконечность. «Эта противоборственность конечности и бесконечности в *греховном разуме, или рассудке*, есть выражение глубочайшего противоречия коренных норм самого разума в его современном, падшем состоянии» [68, с. 484]. На первый взгляд кажется, что здесь снимается неясность в отношении словоупотребления: «рассудок» — это тот же разум, отравленный грехом. Но в мире сем разум, выходит, по определению греховен, а потому мышление — будь оно рассудочным или разумным — не в состоянии познать простейшего *процесса*. «Мы не можем мыслить *процесса*, не разлагая его на последовательность стационарных состояний» [там же], — пишет Флоренский вслед за Бергсоном.

Не только жизнь как биологическое явление, но и любое движение тел, т. е. всякий феномен физического мира, оказывается, таким образом, недоступным человеческому мышлению. При этом у Флоренского незаметно происходит характерная подмена исходного тезиса. Сначала, как мы помним, было введено положение о троичности единосущего бога как реальности, превышающей возможности логического мышления[9]. Затем на этом основании была предпринята попытка доказать, что закон тождества неприменим и по отношению к тварному миру, поскольку он «останавливает» любой процесс и умерщвляет все живое, т. е. ложен по

[9] Троица, по Флоренскому, есть «сверхлогическое препобеждение закона тождества» [там же, с. 106].

самому своему существу. Закон тождества, как поясняет Флоренский, не только убивает все творческое в человеке, но и превращает личность в вещь. А потому «победа над этим законом поднимает личность над безжизненной вещью и делает ее центром деятельности» [68, с. 80]. Догмат о троице, согласно Флоренскому, отменяя рассудочные законы, впервые открывает личность, творчество и духовное измерение человека. «Рационализм, т. е. философия понятия и рассудка, философия вещи и безжизненной неподвижности... всецело связан с законом тождества... Это — философия плотская. Напротив, христианская философия, т. е. философия идеи и разума, философия личности и творческого подвига, опирается... на возможность преодоления закона тождества... Это — философия духовная» [там же] [10].

Небезынтересно отметить, что одним из аргументов в пользу отождествления рационализма с «философией вещи» является у П. А. Флоренского характерное для средневековой теологии и рационалистической метафизики XVII—XVIII вв. словоупотребление. Так, Декарт именует человека *res cogitans*, что буквально значит «вещь мыслящая», а Спиноза применяет термин *res* даже по отношению к субстанции, которая у него есть «бог, или природа». Критикуя Спинозу за вещизм, за отсутствие в его учении личности [11], П. Флоренский указывает на то, что у Спинозы даже бог назван «вещью мыслящей». Он ссылается при этом на критику спинозовской терминологии Шеллингом [см. 75, с. 19]. Однако Шеллинг, так же как и Флоренский, не прав в том отношении, что связывает отсутствие у Спинозы понятия личного бо-

---

[10] Отметим, что в этом отрывке Флоренский противопоставляет рассудочной («плотской») философии разум и идею, тогда как в ряде рассуждений рассудок вместе с разумом у него противостоит интуиции, или вере. В более поздней своей работе «Иконостас», написанной, вероятно, в 1922 г., Флоренский вновь выносит рассудок и разум за общую скобку, объявляя тот и другой способностями, к которым тяготеет «западный рационализм» [см. 67, с. 132]. Правда, теперь Флоренский несколько иначе истолковывает природу этого самого «рассудка», во всяком случае по отношению к протестантской духовности: «Рассудок есть специфическая способность, применяемая протестантством или, лучше сказать, провозглашаемая за таковую. Для других — рассудок под видом разума. А для себя — воображение, еще более разгоряченное, нежели в католицизме... Неужели ты не замечаешь стремительности того полета фантазии, которым созданы философские системы на почве протестантизма? Беме ли, или Гуссерль, по-видимому, столь далекие по духовному складу, да и вообще протестантские философы все строят воздушные замки из ничего, чтобы затем закалить их в сталь и наложить оковами на всю живую плоть мира. Даже сухой Гегель — ведь он пишет в интеллектуальном неистовстве, пьяный... Протестантская мысль — это пьянство для себя, проповедующее насильственную трезвость» [там же, с. 122—123]. Нельзя не согласиться с тем, что действительно в немецкой мистике и немецком идеализме (за исключением Канта) есть много от «пьяной спекуляции» и в этом смысле — от «воображения». Однако тут подменяется прежнее основание критики: если пьянство фантазии, то зачем же так ругать рассудок? А если «воображение» прикидывается рассудком и разумом, то в чем же повинны эти последние?

[11] В этом пункте П. А. Флоренский предвосхитил ту критику рационалистической метафизики, которую спустя десятилетие мы встречаем у Хайдеггера в работе «Бытие и время» (1927).

га (и соответственно учения о человеческой свободе и личности) с употреблением им слова *res* по отношению как к богу, так и к человеку. Этот термин мы встречаем и у Декарта, и у Мальбранша, а также у Фомы Аквинского, Суареса и других богословов, хотя все они в то же время признавали личного христианского бога. Шеллинг порицает данное словоупотребление потому, что он в принципе, как и Фихте, отвергает античную и средневековую онтологию, исходным для которой было понятие «бытие», или «сущее» (греческое τὸ ὄν, латинское *res*); таким образом, *res* — значит, строго говоря, не «вещь», а «сущее», «бытие», и по своему философскому смыслу этот термин восходит к античной традиции — Платону, Аристотелю, неоплатоникам. Картезианское выражение *res cogitans* означает в действительности не «мыслящая вещь», а «мыслящее сущее». Напомним, что Платон называл «сущим» вообще не вещи, а идеи; у Аристотеля словом «сущее» обозначались не только эмпирические существа — растения, животные, люди, но и умопостигаемое существо, представляющее собой к тому же чистую деятельность, а не «безжизненную неподвижность» — «вечный двигатель». Признание закона тождества высшим принципом мышления и бытия не помешало ни Аристотелю, ни Лейбницу (если назвать только наиболее известные имена) не только мыслить движение, но и считать деятельно-активное начало — дух — более высоким, чем пассивно-безжизненное — материю. Критикуя рационализм, Флоренский, как видим, должен игнорировать самые простые факты, чтобы придать своим утверждениям видимость доказательности.

* * *

Одним из аргументов против закона тождества является у П. А. Флоренского соображение о том, что этот «греховный» закон обосновывает самотождественность человеческого Я — тема, которой так много посвящено внимания в истории европейской философии, особенно в Новое время. Не только Декарт, Мальбранш и Лейбниц, но и Локк, и Беркли, Кант и Фихте опираются на принцип Я=Я как на условие истинного знания и нравственного действия. В XX в. неокантианцы (прежде всего Риккерт) подчеркивали внутреннее тождество истины и добра. Его фундаментом является именно трансцендентальное единство самосознания, практическим корнем которого они, так же как Кант и Фихте, считали автономию разумной воли. Именно в автономии воли Флоренский видит корень рационализма вообще, а поскольку автономия оказывается фундированной с помощью закона тождества, Флоренский не признает и этот последний. «Трояким подвигом веры, надежды и любви, — пишет он, — преодолевается косность закона тождества. Я перестаю быть Я, *моя* мысль перестает быть моею мыслью; *непостижимым актом* отказываюсь от само-утверждения «Я=Я»... Как ранее греховная самость ставила

себя на место бога, так теперь с помощью божией я ставлю на место себя бога...» [68, с. 68].

Полагать Я тождественным себе, с точки зрения Флоренского — значит строить философию на акте самоутверждения. Однако в основе этого рассуждения лежит серьезное заблуждение. Можно признавать закон тождества, можно быть убежденным в тождестве моего самосознания, т. е. разумного существа самому себе, но при этом не объявлять человеческое Я автономным и не ставить его в качестве отправной точки в центр философского учения. Закон тождества — это не более чем закон определенности [12], без которого невозможно ни мышление, ни осмысленная речь; тождество Я самому себе есть условие, без которого человек как существо познающее теряет возможность связно мыслить, а как существо нравственное — быть ответственным за свои дела и поступки, быть вменяемой личностью. В качестве фундамента мышления и познания закон тождества признавали отнюдь не только отвергаемые Флоренским рационалисты и католические богословы, такие, как Фома Аквинат и Дунс Скот, но и греческие философы, и представители христианской патристики (Августин, Григорий Нисский, Иоанн Дамаскин и др.), весьма далекие от того, чтобы «ставить свою самость на место бога».

Вся антиномическая диалектика Флоренского строится на убеждении, что отказ от эгоизма и самоутверждения предполагает отказ от закона тождества. «Я отказался от себя и тем самым нарушил низший закон тождества, потому что перестало быть голое «Я!»...» [68, с. 71]. Любовь к другому, согласно Флоренскому, требует отказа от закона тождества, отмены его [13]. Высший акт преодоления этого закона — вера — есть в этом смысле подвиг, доказывает Флоренский [14]. Сама человеческая личность как «живое единство ее само-созидающей деятельности, творческое выхождение из своей самозамкнутости» [там же, с. 80] есть, конечно, уничтожение «пошлого и низкого» закона тождества. То же самое Флоренский утверждает и по отношению к творчеству: будучи «прибавлением к данности того, что еще не есть данность» [там же], творчество есть преодоление закона тождества. А все это — и любовь, и вера, и исполненная любви творческая личность — утверждает высший закон антиномичности именно потому, что этот закон как пытается доказать Флоренский, онтологически утвержден троичностью единосущего бога, несущего в себе

---

[12] Именно закон тождества обеспечивает то *единство*, к которому стремится разум и которое составляет как бы его высший идеал.

[13] «Каждое Я есть не-Я, т. е. Ты, в силу отказа от себя ради другого и — Я, в силу отказа от себя другого Я ради первого. Вместо отдельных, разрозненных, само-упорствующих Я получается двоица...» [там же, с. 93].

[14] «Познание истины требует духовной жизни и, следовательно, есть подвиг. А подвиг рассудка есть вера, т. е. само-отречение. Акт самоотречения рассудка и есть высказывание антиномии. Да и в самом деле, только антиномии и можно *верить*, всякое же суждение неантиномичное просто признается или просто отвергается рассудком, ибо не превышает рубежа эгоистической обособленности его» [там же, с. 147].

«сверх-логическое препобеждение закона тождества» [там же, с. 106]. Напротив, закон тождества есть синоним эгоизма, черствости, безлюбия и скопческого духа[15]; антиномия же — синоним альтруизма, любви, веры и творчества.

Понятно, что при таком раскладе любовь к противоречию, провозглашение антиномии высшей истиной становится последним словом учения П. А. Флоренского. Он отменяет принцип тождества, прежде всего отталкиваясь от возникшей на почве протестантизма этики «автономного Я», нашедшей свое наиболее яркое выражение у Канта и Фихте, где она получила обоснование с помощью принципа долга и где закон долженствования оказался выше закона бытия. Отвергая Канта, его категорический императив, Флоренский вместе с ним отбрасывает и закон тождества. Но этот последний имеет онтологический смысл как раз в классической теории субстанции, подвергнутой уничтожающей критике именно Кантом, а задолго до него — номинализмом XIV в. И в средневековой философии, и в рационализме XVII—XVIII вв. субстанция мыслилась как нечто самостоятельно сущее и самотождественное, и на законе тождества, таким образом, основывалось учение о бессмертии разумной души. Подвергнув критике рациональную психологию, Кант, как известно, разрушил онтологическое учение о душе, господствовавшее начиная с античности вплоть до середины XVIII в. Кант обосновал свободу и бессмертие души не онтологически, как это делали Платон, Плотин, Августин, Фома, Декарт, Лейбниц, Вольф, а аксиологически, апеллируя не к сущему, а к должному, не к реальности, а к идеалу. Краеугольным камнем кантовского учения о свободе стала автономия, самозаконность разумной воли, которую — не без некоторого основания — резко критикует П. А. Флоренский. Но, отвергая эту самозаконность, Флоренский, как это ни парадоксально, принимает те предпосылки, на которых покоится учение Канта: вместе с Кантом он отказывается от традиционно-рационалистической теории души как разумной субстанции и тем самым рубит ту ветвь, на которой держалось учение о бессмертии, начиная с античности и кончая докантовским рационализмом, включая между прочим и ведущих представителей патристики. Не случайно же Флоренский вслед за Шеллингом, в этом пункте мыслящим вполне в духе кантовского учения, критикует Декарта и Спинозу за традиционное употребление ими термина *res*[16].

Ставя на место закона тождества, якобы символизирующего мертвенность живого и овеществления духовного, эгоизм и самозамкнутость человеческого Я, антиномию, которая, по его мнению,

---

[15] «От всех душ с рационалистическим строем веет скопческим духом», — замечает Флоренский по поводу Оригена [там же, с. 749].

[16] Нельзя сказать, что при этом Флоренский не сознает, какую именно традицию он отвергает. «Лишь А, равное самому себе и неравное тому, что не есть А, рассудок считает за подлинно сущее, за τὸ ὄν, το ὄντως ὄν, за «истину»; и наоборот, всему неравному самому себе или равному *не* себе он отказывает в подлинном бытии, игнорирует его как не-сущее, τὸ μὴ ὄν» [68, с. 29].

требует ставить отношение выше субстанции, Флоренский, по существу, лишь повторяет те положения, которые стали со времени неокантианцев общим местом в немецкой философии XX в. Именно у неокантианцев мы находим требование признать отношение в качестве верховного закона логики, и когда Флоренский доказывает, что истинно есть лишь то, что есть «через другое» [см. 38, с. 236, 247], он идет здесь за теми самыми Когеном, Наторпом и Кассирером, которых так резко критикует за их выводы, особенно в сфере этики.

Наконец, надо сказать, что отрицание закона тождества противоречит также и христианской догматике, к которой постоянно апеллирует Флоренский. Обосновывая главенствующую роль антиномии ссылкой на антиномичность догмата о триединстве, он упускает из виду, что *единосущие* ипостасей невозможно мыслить без закона тождества. Флоренский и здесь ставит *отношение* выше сущности, потому что «субъект истины есть Отношение Трех» [68, с. 49]. Однако догмат гласит, что бог есть единая сущность о трех ипостасях, а условием возможности единой сущности в логике служит закон тождества, требующий, чтобы предмет мысли (в данном случае бог) был тождествен самому себе, а не чему-то другому[17].

* * *

В самом понимании антиномии и антиномической диалектики у П. А. Флоренского заложена непреодолимая двусмысленность. С одной стороны, антиномия рассматривается как знак несовершества человеческого рассудка. В этом именно смысле Флоренский говорит: «Ткань рассудка, сотканная из конечности и бесконечности, — дурной бесконечности, беспредельности[18], — раздирается в противоречиях... Рассудок оказывается насквозь антиномическим...» [68, с. 487]. Мы уже видели, что рассудок — постоянный объект критики Флоренского. Но в таком случае и антиномизм следовало бы понимать как нечто отрицательное, как то, от чего надо освободиться. И в самом деле, к удивлению читателя,

[17] Что с формально-логической точки зрения догмат о Троице не содержит в себе противоречия, показывает Е. Н. Трубецкой, критикуя точку зрения П. А. Флоренского: «Вопреки уважаемому автору, вовсе не антиномичен догмат св. Троицы, ибо никакого внутреннего противоречия в нем не заключается. Антиномия была бы здесь в том случае, если бы мы высказывали противоречивые предикаты об одном и том же субъекте в одном и том же отношении. Например, если бы Церковь учила, что Бог един по существу и в то же время не един, а троичен по существу, — это была бы действительно антиномия. Но в церковном догмате «единство» относится к Существу, а «троичность» — к Лицам; ... ясно, что никакого противоречия, т. е. никакой антиномии здесь нет...» [62, с. 37].

[18] Попутно заметим, что философу, который «реабилитирует» платоновскую материю, мэон, представляющую собой в точном смысле дурную бесконечность, не пристало называть беспредельное «дурным», ибо он тем самым противоречит себе.

прошедшего через всю книгу с ее пафосом антиномизма, в послесловии к книге автор пишет: «Есть два мира, и мир *этот* весь рассыпается в противоречиях, — если только не живет силами *того* мира. В настроении — противо-чувствия, в волении — противо-желания, в думах — противо-мыслия. Антиномии раскалывают все наше существо, всю тварную жизнь. Всюду и всегда противоречия. И напротив, в вере, препобеждающей антиномии сознания и пробивающейся сквозь их всеудушливый слой, обретается каменное утверждение, от которого можно работать на преодоление антиномий действительности» [там же, с. 148].

Здесь, как видим, антиномии рассматриваются как признак несовершенства тварного мира и тварного сознания, или рассудка, и оцениваются как начало разрушительное, подобно тому как их в свое время квалифицировали первооткрыватели антиномий (апорий) разума — элеаты [19].

Однако пониманию антиномий как «всеудушливого слоя» сознания противоречат другие утверждения Флоренского, часть из которых мы уже приводили выше и которые сводятся к тому, что *истина* антиномична, более того, «истина есть антиномия» [68, с. 148]. А это значит, что антиномия — вовсе не признак этого греховного мира, рассыпающегося в противоречиях, а, напротив, характеристика подлинного, высшего бытия. И действительно, П. А. Флоренский убежден, что антиномична именно божественная реальность, выражаемая в догмате, а потому и сам догмат является прямо-таки формулой антиномии. «С догмата-то и начинается наше спасение, ибо только догмат, будучи антиномичным, не стесняет нашей свободы и дает полное место доброхотной вере» [там же] [20]. Если в вышеприведенных высказываниях Флоренский солидаризировался с пониманием противоречий мышления, предложенным Зеноном Элейским, то теперь он, напротив, согласен с Николаем Кузанским, считавшим, что антиномия — совпадение противоположностей — есть признак именно божественного, высшего бытия. Флоренский потому и ссылается на Кузанца, когда доказывает, что «истина есть антиномия», т. е. *coincidentia oppositorum*. И утверждение Флоренского о том, что вера «препобеждает» антиномии сознания, явно противоречит его тезису о том, что акт веры есть высказывание антиномии, ибо «только антиномии и можно верить» [68, с. 147].

Видимо, нельзя безнаказанно объявлять войну закону тождества (как это показал еще Платон, критикуя софистов): противореча себе, Флоренский сам разоблачает несостоятельность своей «антиномической диалектики». На эти противоречия в свое время указывали Флоренскому даже те, кто, как и он сам, хотели бы встать на почву православия и тем самым освободиться от скеп-

[19] Согласно Зенону, апории, возникающие при попытке мыслить множественность и движение, свидетельствуют о нереальности, неистинности самого мира множественности, который есть «мир мнения».

[20] Тут звучат уже чисто кантовские мотивы: именно Кант, по его словам, ограничил притязания разума (вскрыв его антиномизм), чтобы дать место вере.

тицизма и релятивизма, столь характерных для идеалистической философии XX в. Вот что писал Е. Н. Трубецкой в рецензии на «Столп и утверждение истины»: «Утверждать, что антиномизм — печать греховного раздвоения нашего рассудка, и в то же время думать, что именно в нем-то и заключается сила, нас спасающая, — значит впадать в такое противоречие, которое вовсе не коренится в существе дела, не имеет характера объективной необходимости, а должно быть всецело поставлено в вину отцу Флоренскому» [62, с. 36].

Теперь нам яснее, почему у П. А. Флоренского то и дело спутываются понятия рассудка и разума: он не может до конца последовательно встать ни на точку зрения идеализма Платона или Гегеля, для которых разум выше рассудка и есть способность постигать истину, ни на точку зрения Канта, требующего рассматривать разум в силу его антиномизма как способность лишь регулятивную, зато предоставляющую рассудку (при направляющей роли разума) возможность познавать эмпирическую действительность вполне адекватно, по ее истине. Флоренский смешивает разум и рассудок потому, что для него рациональное начало как таковое (и здесь он — ученик Бергсона) с самого начала поражено бессилием познать истину. Это, по существу, алогизм, как справедливо охарактеризовал данную позицию Е. Н. Трубецкой, подчеркнув, что антиномизм Флоренского есть «непобежденный скептицизм, раздвоение мысли, возведенное в принцип и норму» [62, с. 44]. С этим нельзя не согласиться. В своей антиномической диалектике Флоренский пошел значительно дальше Канта, поскольку последний считал, что разум впадает в антиномии, когда выходит за пределы мира опыта (а стремление к такому трансцендированию опыта заложено, по Канту, в природе разума). Оставаясь же в пределах опыта, разум в качестве рассудка вполне правомочен давать объективное знание. На это кантовское положение, как мы увидим ниже, опирался другой русский богослов, С. Н. Булгаков, заявляя, что человеческий ум порождает лишь антиномии, когда стремится своими силами мыслить трансцендентную реальность — бога. Однако и Булгаков в последующих рассуждениях — видимо, не без влияния Флоренского — приходит к выводу, что разум антиномичен вообще, а не только в тех случаях, когда он превышает свои возможности.

Что же касается Флоренского, то его скептицизм в отношении возможностей разума оказывается радикальным, поскольку он убежден, что антиномия есть удел разума (и рассудка) *всегда и везде*. Он отвергает «рационализм» Соловьева, признававшего правомерность и необходимость закона тождества и стремившегося, хоть и не всегда успешно, избегать противоречия. Неопределенность и непоследовательность позиции Флоренского состоит в том, что, в сущности следуя за «философией жизни» в критике рационализма, разума вообще, он в то же время как православный богослов, для которого Логос — второе лицо Троицы, — не может не быть почитаемым, не в состоянии занять определенной и од-

нозначной позиции и на каждом шагу противоречит себе. В войне П. А. Флоренского против закона тождества, в его «любви к противоречию», в двусмысленности его «антиномической диалектики» нашло свое выражение общее для многих представителей «русского религиозного Ренессанса» умонастроение, в котором, по словам Г. Флоровского, «есть что-то артистическое, слишком много игры... душа двоится и змеится в своих привязанностях» [69, с. 501—502]. И главное, чего недостает Флоренскому, — это «логической совести, искренности и ответственности в познании» [там же, с. 502].

Диалектика П. А. Флоренского представляет собой, вопреки замыслу ее автора, один из вариантов непреодоленного скептицизма, характерного для целого ряда направлений идеалистической философии XX в. Подобно тому как в немецком неогегельянстве 20-х и 30-х годов диалектика служила средством разложения теории познания, у П. А. Флоренского она оказывается скорее орудием разрушения старой онтологии, нежели методом построения новой. Ибо всякое построение требует гораздо большей определенности и однозначности понятий, чем мы это находим у П. А. Флоренского. «Антиномическая диалектика», так же как обращение к этимологии слов, служит для автора удобным способом «доказывать» свою мысль, не слишком затрудняя себя устранением постоянно возникающих противоречий. Отбрасывание закона тождества вызвано принципиальной ошибкой Флоренского — отождествлением субстанциального начала в бытии с вещным, постоянно-пребывающего — с мертвым, равного и тождественного себе — с безличным и безжизненным. Здесь Флоренский оказался учеником не только А. Бергсона, но и Ф. Ницше, несмотря на всю критику им пантеизма первого и атеизма последнего.

По отношению к П. А. Флоренскому вполне справедлива та характеристика, которая дается религиозному идеализму в «Истории философии в СССР»: «Исследование русской религиозно-идеалистической философии конца XIX — начала XX в. показывает, что при всех особенностях ее основных, наиболее типичных концепций, а иногда и полемике между отдельными их представителями... все эти концепции представляют стороны или оттенки иррационалистического направления» [36, с. 89].

§ 2. Антиномическая диалектика С. Н. Булгакова

В религиозной философии С. Н. Булгакова диалектика играет принципиально важную роль, поскольку основной предмет ее — трансцендентный по отношению к миру бог — недоступен для рассудочного мышления и, как подчеркивает Булгаков, есть для последнего с самого начала противоречивое понятие. «Основное содержание религиозного переживания как касания миру трансцендентному, запредельному, божественному, явным образом содержит в себе противоречие для рассудочного мышления. Объект религии, Бог, есть нечто, с одной стороны, со-

вершенно трансцендентное, иноприродное..., но, с другой, он открывается религиозному сознанию, его касается, внутрь его входит, становится его имманентным содержанием» [15, с. 96].

Там, где идет речь о столь парадоксальном совмещении противоположных определений — трансцендентного и имманентного, недоступного человеку и в то же время открывающегося ему, — без диалектики нельзя сделать ни шагу. Однако при этом Булгаков весьма критически относится к тому пониманию диалектики, которое было разработано Гегелем и которое, по его убеждению, при всей критике отвлеченных начал позаимствовал у Гегеля и В. С. Соловьев. Поэтому булгаковская критика касается и соловьевского «злоупотребления» диалектикой. В чем же видит Булгаков несостоятельность гегелевской диалектики? Гегель, как известно, был убежден в могуществе человеческого разума и хотел с помощью диалектики вывести из мысли все эмпирическое сущее. Именно это гегелевское притязание считает несостоятельным С. Н. Булгаков. Дискурсивное мышление, по Булгакову, не может обойтись без интуиции; между тем гегелевская диалектика интуицию исключает. Вместо интуиции у Гегеля появляется иное средство, позволяющее мышлению из самого себя порождать содержание: средство это — противоречие.

С. Н. Булгаков различает противоречие логическое, которое проистекает из ошибки в мышлении, и противоречие диалектическое, которое имеет своим источником «критическое самосознание формальной мысли, причем диалектика считает себя тем самым и возвышающейся над этими противоречиями» [там же, с. 98]. Именно Гегель разработал учение о диалектическом противоречии как способе внутреннего развития мышления, черпающего из самого себя свое содержание. Эту идеалистическую предпосылку гегелевского мышления Булгаков отвергает, считая, что «мышление «порождает» свои частные объекты путем логического преодоления жизненно данного ему объекта, не им созданного, но ему властно повелевающего» [там же, с. 99]. Притязания же идеалистических систем от Фихте до Гегеля «породить» объект из самого мышления Булгаков считает гностическими в самом их корне, указывая на то, что принцип тождества мышления и бытия, лежащий в фундаменте этих систем, есть «люциферический» принцип. Только в божественном, но не в человеческом разуме, по Булгакову, совпадают мышление и бытие [там же, с. 97].

В чем же видит Булгаков специфику диалектического противоречия? «Диалектическое противоречие в смысле Гегеля, — говорит он, — проистекает из общего свойства дискурсивного мышления, которое, находясь в дискурсии, в непрерывном движении, все время меняет положение и переходит от одной точки пути к другой; вместе с тем оно, хотя на мгновение, становится твердой ногой в каждой из таких точек и тем самым свой бег разлагает на отдельные миги, на моменты неподвижности (Зенон)» [там же, с. 98]. Иначе говоря, никакого преодоления рассудочного, т. е., пользуясь здесь термином Булгакова, дискурсивного мышления

диалектический метод Гегеля не дает. Гегелевская диалектика дает лишь иллюзию преодоления односторонности рассудка. «При всякой... задержке в дискурсивном беге обнаруживается вся произвольность каждой остановки, а вместе и необходимость «снятия» ее или дальнейшего движения к новой точке, опять для нового «снятия». Диалектика есть дискурсия дискурсии, и только Гегель мог увидать в ней преодоление дискурсивности, нечто абсолютное и сверхдискурсивное, между тем как и логика Гегеля есть рабство дискурсии, отличающееся даже воинствующим характером» [15, с. 98].

В отличие от гегелевской подлинная диалектика, по Булгакову, имеет дело не с противоречиями, а с антиномиями. Антиномии — это особого рода противоречия, неразрешимые для человеческого ума, ибо они возникают в силу неадекватности мышления своему предмету. Антиномия, подчеркивает Булгаков, «обнаруживает недостаточность сил человеческого разума, который на известной точке принужден останавливаться, ибо приходит к обрыву и пропасти, а вместе с тем не может не идти до этой точки» [там же]. Именно религиозная философия, стремящаяся постигнуть в понятиях трансцендентную реальность — бога, неизменно оказывается перед неразрешимыми антиномиями.

Антиномии, по Булгакову, дают о себе знать везде, где человеческая мысль прикасается к «последним вопросам». Так, в философии истории мы имеем дело с антиномией, когда пытаемся рационально разрешить проблему «конца истории». «Попытка разрешить проблему христианской философии истории в свете только имманентного или же только трансцендентного, хилиастически или эсхатологически, не может быть доведена до конца и обнаруживает антиномический характер этих разрешений. Эта антиномия переживается и в религиозном опыте каждого...» [13, с. 124—125]. Этот коренной антиномизм христианской философии истории — с одной стороны, стремление устроить земную жизнь в соответствии с христианскими идеалами любви и братства, а с другой — ожидание конца света и соответственно сознание тщетности и бессмысленности всякого «имманентного» устроения — особенно характерен, согласно Булгакову, для Вл. Соловьева. В философии истории, таким образом, налицо антиномия имманентного и трансцендентного.

Булгаков видит заслугу Канта в том, что последний констатировал антиномии, в которые впадает человеческий разум, пытаясь разрешить «последние вопросы» — о мире, о душе и о боге.

В одном отношении действительно подход Булгакова сходен с кантовским: и тот, и другой считают необходимым указать границы теоретического познания, доказать невозможность с помощью науки и философии дать ответ на коренные проблемы бытия. Однако при этом цели, которых хотели бы достигнуть Кант, с одной стороны, и Булгаков, с другой, существенно различны. Стремление Канта разрешить антиномии разума, указав для тезиса и антитезиса соответствующие им различные реальности (мир

вещей в себе и мир опыта) Булгакову чуждо. Как и большинство русских религиозных философов XX в., он не приемлет кантовского учения о нравственности, которое покоится на принципе долга, считая это учение типично протестантской подменой религии этикой.

С точки зрения Булгакова, важно не разрешить антиномии — будет ли это разрешение кантовским устранением противоречия или гегелевским его утверждением — важно указать на них и понять их действительный источник: непознаваемость божественного бытия силами человеческого разума [21]. Антиномию не надо стремиться разрешить: она, по Булгакову, есть знак трансцендентного объекта. Этот объект не порождается мыслью — в этом направлении как раз идет булгаковская критика самых разных форм идеализма от Фихте, Шеллинга и Гегеля до представителей имманентной философии (Шуппе) и неокантианцев [22].

Как видим, философское учение Булгакова есть спиритуалистический или мистический реализм (см. 13, с. 281), оно предполагает реальное бытие духовных существ и прежде всего трансцендентного бога, который в непостижимом акте творит из ничего весь мир. Спиритуалистический реализм, таким образом, выступает против идеализма как учения о порождении мыслью всего сущего. Здесь, однако, есть и точки соприкосновения между идеализмом и спиритуалистическим реализмом: в конце концов Булгаков не может не признать, что божественный разум творит все существующее, — и здесь он должен был бы согласиться с критикуемыми им идеалистами, они ведь, собственно, именно это и утверждают. Однако нельзя не признать существенными два тезиса, на которых настаивает Булгаков: во-первых, что бытие не может быть создано конечным разумом и что надо поэтому строго различать между человеческим и божественным знанием; и, во-вторых, что творение есть не просто акт разума, но акт воли, божественного могущества; человеку же, лишенному этого могущества, реальность вещей дается через опыт и не может быть получена из одного лишь мышления. Антиномическая природа челове-

---

[21] В этом вопросе Булгаков признает заслугой Канта доказательство невозможности рационального (теоретического) познания бога: «...Кантовское учение о вещи в себе, устанавливающее права веры («практического разума»)... получает совершенно особенное значение. Оно ставит Канта головой выше рационалистического богословия, с принципиальной критикой которого и выступает Кант... И в этом отношении Кант стоит даже выше своих великих продолжателей — не только Фихте, но и Шеллинга, и Гегеля. Ибо оба последние, каждый по-своему, фактически устраняют трансцендентность Божества...» [13, с 145].

[22] «Притязание неокантианцев на всецелое порождение мышлением объекта мысли (*reiner Ursprung*) есть самообман, ибо условно-методологические операции мысли, служащие лишь для ассимилирования мыслью ее объекта, здесь смешиваются с самим объектом. Мысль логически расщепляется и приспособляет себе этот объект, но он существует до мышления и от него независимо... Мысль рождается не из пустоты самопорождения, ибо человек не бог и ничего сотворить не может, она рефлектируется из массы переживаний, из опыта, который есть отнюдь не свободно полагаемый, но принудительно данный объект мысли» [15, с. 98—99].

ческого разума есть как раз признак его конечности, и нет никакого основания, подобно Гегелю, возводить антиномию в ранг принципа, порождающего само бытие. В гегелевском идеализме, гегелевской диалектике выразилось убеждение в божественном могуществе человеческого разума — убеждение, от которого, по Булгакову, не свободен и В. С. Соловьев.

Булгаковская критика диалектики Соловьева ведется с позиций антигностических. Булгаков считает несовместимым с принципами религии откровения рационалистическое выведение божественных определений, и в этом — главный пафос «антиномической диалектики», которая тесно связана у Булгакова с подчеркиванием первенствующего значения апофатического богословия. «Безусловное *Не* отрицательного богословия не дает никакого логического перехода к какому бы то ни было *Да* положительного учения о боге и мире... Поэтому противоположность между *Не* и *Да* есть не диалектическая, но антиномическая: над бездной нет здесь никакого моста» [там же, с. 147].

Различие между отвергаемой Булгаковым диалектической противоположностью и принимаемой им противоположностью антиномической кроется в понимании того самого исходного «ничто», из которого согласно христианскому догмату бог сотворил мир. Если «ничто» понимается как первоначальная неопределенность, потенциальность, первоматерия, которая должна быть лишь актуализирована, чтобы из нее возникло все сущее, то перед нами будет, по Булгакову, не подлинное ничто, а нечто. Этой первоматерии подходит — для выражения именно ее неопределенности — греческое отрицание μή, и вслед за Платоном Булгаков называет ее «мэон». «Мэональное Ничто-Нечто не таит никакой антиномии, наоборот, она фактически отрицается в рационально-мистическом гнозисе. Антиномия здесь подменяется диалектическим противоречием: в силу внутренней необходимости, диалектики самого абсолютного, некоей метафизической причинности, выявляются последовательные звенья бытия, и торжествует таким образом начало непрерывной закономерности и соответствующей ему непрерывности в мышлении... Ничто здесь есть некая божественная ὕλη, первоматерия, в которой и из которой закономерно-диалектически возникает все, и божество, и мир, и человек» [там же]. Эта первоматерия, которую Булгаков именует «материнским лоном мэонального ничто», есть то самое Ничто, с которого начинает Гегель построение своей системы [23]. Но это не есть подлинное ни-

[23] Немецкий идеализм, так же как и немецкая мистика, по справедливому замечанию С. Булгакова, всегда имел тенденцию к вытеснению христианской идеи творения, связанной с принципиальным различением творца и твари, идеей имманентного развития, согласно которой божество есть лишь глубина бытия, а не трансцендентное начало, открывающееся миру. В этом отношении характерна фигура Экхарта, явившего как бы «прообраз», предуказующий какую-то фатальную обреченность германского гения к извращению христианства в сторону религиозного монизма, пантеизма, буддизма, неоплатонизма, имманентизма» [там же, с. 162].

что отрицательного богословия, как подчеркивает С. Булгаков. Последнее, если прибегнуть к понятиям греческой философии, должно быть обозначено с помощью другого отрицания — οὐ, которое означает не просто неопределенность, а отсутствие данного свойства. Подлинное ничто апофатической теологии, по Булгакову, должно носить имя οὐκ ὄν.

Что же такое οὐκ ὄν, это подлинное ничто в понимании Булгакова? Чем отличается оно от мэона? Различие здесь в том, что от укона к бытию мира нет логического перехода, между ними пропасть, которую преодолевает только божественный акт творения, божественное «да будет», представляющее собой действие божественной воли, всемогущества, непостижимого для разума. «Если допустить, — пишет С. Н. Булгаков, — что мир возник из божественного мэона, это будет значить, что он вообще не создан, но зарожден или эманировал, вообще так или иначе осуществился в боге. Грань между миром и богом стирается, мир тогда есть мэон бога, мы приходим к пантеизму с проистекающим из него либо акосмизмом, либо атеизмом. Другая возможность, для нас единственно допустимая, состоит в том, что мир создан из ничего в смысле укона, и поэтому первым, основным и существенным актом творения было облечение его мэоном. Это превращение укона в мэон есть создание общей материи тварности... В этом основном и предельном акте творения мы имеем дело с полной непостижимостью...» [15, с. 184].

Как видим, согласно Булгакову, основным актом творения было создание материи как потенциальности, возможности всего сущего, которую он именует «Великой Матерью всего природного мира» [там же]. Именно этого первого акта понять нельзя, он всегда остается для человека чудом.

Как мэон относится к укону, так диалектическое противоречие относится к антиномии, а рационалистическая диалектика Гегеля — к антиномической диалектике Булгакова. Догмат о творении как непосредственном акте божественной воли, лежащем в основе мира, — вот тема Булгакова, определяющая его понимание диалектики. Здесь Булгаков сближается с учениями тех — прежде всего протестантских — теологов, которые, начиная с С. Киркегора и кончая К. Бартом, подчеркивали пропасть между божественным и человеческим, указывая на непостижимость для разума последнего источника бытия.

Согласно Киркегору, между бытием и небытием — *hiatus*, бездна; между ними невозможно проложить мост логического опосредования, того самого опосредования, функцию которого в системе Гегеля выполняет диалектическое противоречие, каждый раз снимаемое на следующей ступени развития. Диалектическая теология Карла Барта, в которой обрели новую жизнь идеи Киркегора, тоже концентрирует свое внимание на непостижимом для ума догмате творения. У Киркегора и у Барта, так же как у Булгакова, ставится поэтому акцент на вере, а не на знании, что вполне

понятно: ведь акт творения, осуществляющий переход через пропасть между трансцендентным и имманентным, есть акт воли, всемогущества, а не чисто интеллектуальный акт.

Булгаков, как мы видели, мыслит акт творения прежде всего как превращение чистого, полного ничто — укона — в мэон. Именно в мэоне как потенциальном начале всего сущего Булгаков видит источник всего живого и творческого, — и это несмотря на постоянное подчеркивание того, что бога надо понимать как Творца. Таким образом, Булгаков оказывается в русле той традиции, которая стоит у истоков философии Возрождения и Нового времени и связана с именами Николая Кузанского и Джордано Бруно. И Кузанец, и Бруно усматривали в возможности (Бруно прямо говорит — в материи) нечто такое, что равняет ее с действительностью, актуальностью и даже ставит выше последней; тем самым было положено начало пересмотру античного и средневекового убеждения в приоритете действительного (актуального) над возможным (потенциальным), формы — над материей.

У Булгакова же первоматерия, мэон, незаметно сливается с тем, что Платон называл миром становления и что обязано своим существованием в такой же мере идеям, в какой и материи. «Бывание, — пишет Булгаков, — есть тот таинственный творческий синтез бытия и небытия, который и выражает собой сущность тварности.. Тварность есть прежде всего и по существу своему мэон... и в этом смысле надо понимать и мэональную первоматерию, *materia prima*, в которой заключена уже вся полнота тварного бытия» [15, с. 187].

В этом учении о первоматерии — мэоне — как содержащей в себе всю полноту мирового сущего — специфика богословско-философского учения С. Булгакова. Подчеркивая, что сущность творения состоит в создании мэона из укона, т. е. материи из абсолютного ничто, Булгаков дает свое толкование догмату о творении, переосмысляя его традиционное понимание. Последнее предполагало, что творение есть превращение «ничто» в «сущее» с помощью божественного всемогущества, которое вносит в «безвидность и пустоту» «вид» — форму и смысл. Не случайно именно второе лицо Троицы — Логос-Христос — есть в первую очередь виновник творения мира. У Булгакова же функции Логоса как-то сами собой оказываются переданными мэону-материи. Отсюда возникает не свойственный христианской традиции — не только в ее протестантском, по понятным причинам отвергаемом Булгаковым варианте, но и в католичестве, и в православии — культ рождающей Матери-Земли, философски обозначаемой через понятие «мэона». «Материя — Матерь — мэон есть необходимая основа бытия... Необходимо материнское лоно, которое есть одновременно и ложе сна... и могила. Иначе говоря, это — Великая Матерь-Земля, лик которой греки чтили под именем Деметры... Быв засеменена творческим «да будет», она изводит из своего лона все существующее и обратно приемлет в материнские недра свои... Дети земли, любите матерь свою, целуйте ее иступленно,

обливайте ее слезами своими, орошайте потом, напояйте кровью, насыщайте ее костями своими!» [там же, с. 188].

Обоготворение Земли-Матери, по настроению своему близкое к булгаковскому, мы встречаем в «Братьях Карамазовых» Достоевского. В русской религиозной философии XX в. это выливается в своего рода культ, которым проникнуто творчество не одного только С. Н. Булгакова, но и П. А. Флоренского, Д. С. Мережковского, В. Иванова, В. В. Розанова и др.[24]

Хотя Булгаков, как мы видели, хочет мыслить в рамках понятий православного богословия, однако для выражения нового содержания и духа своего учения он вслед за В. С. Соловьевым прибегает к идее божественной Софии. Именно в Софии получает у Булгакова свое символическое воплощение культ «святой телесности», составляющий основной пафос его творчества. Поскольку антиномическая диалектика Булгакова нашла свою реализацию также и в его софиологии, мы должны рассмотреть основное содержание этой последней.

* * *

Учение о Софии составляет одну из основных тем творчества С. Булгакова на протяжении всей его жизни. Подробно введенная в «Свете невечернем», эта тема развертывается затем в написанных в эмиграции работах конца 20-х годов[25].

Понятие Софии у С. Булгакова (как и у Вл. Соловьева) нелегко определить. Как всякий символ, оно оказывается предельно многозначным. Поскольку София прежде всего ассоциируется с библейской «премудростью божией», постольку Булгаков отождествляет ее с платоновским миром идей, «который одновременно открывает и скрывает то, что над ним — само божество» [там же, с. 105]. Когда Платон в своих диалогах описывает отношение идей к вещам, он, говорит Булгаков, по существу, описывает отношение Софии к миру [там же, с. 221]. Правда, у Платона, замечает Булгаков, недостаточно ясно различаются Творец как деятельная, живая личность и царство идей, т. е., на языке Булгакова, не различаются бог и София, — это различение, впрочем, появляется в диалоге «Тимей», который Булгаков считает одним из глубочайших творений греческого философа.

---

[24] Вот что пишет, например, лидер «нового религиозного сознания» Д. С. Мережковский: «Доныне казалось нам, что быть христианином — значит любить небо, только небо, отрекаясь от земли, ненавидя землю. Но вот христианство — не как отречение от земли, не как измена земле, а как новая, еще небывалая «верность земле», новая любовь к земле, новое «целование земли»...» [50, с. 18].

[25] Как поясняет С. Н. Булгаков замысел своей работы «Лествица Иаковля», эта книга, «хотя она и представляет собой самостоятельное целое, по вместе с тем примыкает непосредственно к двум недавно опубликованным работам: «Купина неопалимая» (1927) и «Друг жениха» (1928). Эти три части в совокупности образуют одну догматическую трилогию, определяемую единством софиологической темы — о премудрости Божией в творении...» [14, с. 5].

Однако, определив Софию как царство умопостигаемых сущих, платоновских идей, Булгаков уточняет, что она есть не идеальное представление, а живая личность, и в этом смысле, если выразиться на языке Соловьева, София — не отвлеченная Идея, а Сущее, Существо. Как поясняет Булгаков, София есть ипостась; однако она не отождествляется им ни с одним из трех божественных лиц, а потому выступает как четвертая ипостась [26]. София есть особая ипостась в том смысле, что она не есть сам бог, а потому она не участвует во внутрибожественной жизни, не превращает Троицу в четверицу, но при этом, не входя в божественную жизнь, так сказать, по своей природе, она все же допускается в эту жизнь «по неизреченному снисхождению любви божией» [15, с. 212]. Значит, в силу божественного изволения Троица особым образом все-таки пополняется четвертым лицом, которое, согласно Булгакову, правомерно назвать богиней [27]. И тут обнаруживается еще одно определение Софии, весьма отличное от понимания ее как «царства идей»: она предстает как вечная женственность, которую греки чтили когда-то в облике Афродиты, с одной стороны, и Деметры, с другой, а восточные религии обожествляли как Изиду, Кибелу, Иштар [там же, с. 240]. Как вечная женственность София есть начало пассивно-принимающее, она «только приемлет, не имея что отдать, содержит лишь то, что получила» [там же, с. 227]. В этом смысле она есть та самая первоматерия, мать и кормилица всего сущего, о которой писал в «Тимее» Платон и которую Булгаков именует «мэоном». Мэон как Матерь бытия — это и есть София [там же, с. 240]. Но, чтобы стать Матерью бытия, София должна быть оплодотворена Отцом бытия, богом. И вот тут мы видим, что Софии принадлежит главная роль именно в акте перехода от трансцендентного к имманентному, ибо она выступает как посредница, грань между богом и миром, Творцом и тварью. Она есть именно грань, ибо сама не является ни тем, ни другим: с одной стороны, она, как и бог, «сверхбытийна» [28], но, с другой — она не принадлежит, как мы уже знаем, к собственно божественному началу. Именно через Софию, таким образом, осуществляется переход от трансцендентного к имманентному, и в ней заключена поэтому тайна мира. Вечная женственность, София есть, по Булгакову, вечный предмет божественной любви, «услаждения, радости, игры» [там же, с. 212].

Поскольку христианский бог един в трех лицах, Булгаков от-

---

[26] «София обладает личностью и ликом, есть субъект, лицо или, скажем богословским термином, ипостась, конечно, она отличается от ипостасей Св. Троицы, есть особая, иного порядка, четвертая ипостась» [15, с. 212].

[27] Такое выражение в применении к Софии встречается в поэзии Соловьева, и Булгаков замечает по этому поводу: «Трудно предположить, чтобы выражение «богиня» в применении к Софии у Вл. Соловьева было здесь обмолвкой или только поэтическим образом, а не точным выражением его мысли» [там же, с. 213]. По Булгакову, именно эту таинственную богиню иногда изображали на православных иконах св. Софии как женское существо, отличное, однако, от богоматери.

[28] Бог, по Булгакову, сверхбытиен, т. е. трансцендентен бытию.

крывает нам мистерию любовных отношений бога и Софии: «Как приемлющая свою сущность от Отца она есть создание и дщерь божия, как познающая божественный Логос и им познаваемая, она есть невеста Сына (Песнь Песней)... как приемлющая излияние даров Св. Духа она есть Церковь и вместе с этим становится Матерью Сына... и она же есть идеальная душа твари, красота. И все это вместе: Дочь и Невеста, Жена и Матерь, триединство блага, истины, красоты» [там же, с. 213—214].

Таким образом, София — дочь, жена и мать триединого бога; именно через эти сложные кровосмесительные связи должна быть раскрыта и непостижимая для ума тайна творения мира. «Мир создан богом в Софии» [там же, с. 229], — говорит Булгаков. Но это «создание» есть, конечно же, рождение, поскольку София — возлюбленная, жена бога.

Однако Булгаков понимает, что рождение мира от любовного акта триипостасного бога с его дочерью-женой-матерью Софией есть нечто, в корне противоречащее христианскому догмату творения. Согласно христианскому учению, бог-Отец рождает своего Сына, тождественного ему по природе, но отличного по ипостаси. И Булгаков поэтому спешит уточнить, что зачатие мира в Софии есть «нечто принципиально отличное от того рождения из недр своих, коим Отец предвечно, безвременно, безмужно и безженно рождает Своего Единородного, Возлюбленного Сына» [там же]. Что же касается идеи творения, то здесь мысль Булгакова двоится [29]: он хотел бы именно рождение мира в Софии назвать творением его, что ясно видно из следующего отрывка: «Мир в своем женственном начале... уже зарожден ранее того, как сотворен, и из этого семени божьего, путем раскрытия в нем заложенного, создан мир из ничего» [там же, с. 231]. Как видим, создание из ничего предстает у Булгакова как своего рода созревание божественного семени в лоне Софии. Как рождающая созревший в ней мир София именуется «рождающей природой», «*natura naturans*», и ассоциируется с мировой душой, *anima mundi*, которая в эпоху Возрождения и получила имя «природы рождающей» [30]. Как душа мира София, по Булгакову, инстинктивно бессознательна, или сверхсознательна [там же, с. 223], что, судя по контексту, оказы-

[29] Именно такого рода «двоение мыслей» верно отмечал впоследствии Н. А. Бердяев, характеризуя духовную атмосферу начала века: «Я очень скоро почувствовал, что в петербургском воздухе того времени были ядовитые испарения. Было что-то двоящееся, были люди с двоящимися мыслями, не было волевого выбора. Повсюду разлита была нездоровая мистическая чувственность, которой раньше в России не было» [9, с. 151]. Именно эта атмосфера «мистической чувственности», так же как и «двоение понятий», характерна для работ С. Н. Булгакова, и хотя Бердяев имеет в виду прежде всего В. В. Розанова, кружок Д. М. Мережковского, «магическое православие Флоренского» [там же, с. 155], однако его оценка справедлива и по отношению к С. Н. Булгакову.

[30] «Зарождение мира в Софии, — пишет Булгаков, — есть действие всей святой Троицы в каждой из ее ипостасей, простирающееся на восприемлющее существо, Вечную женственность, которая через это становится началом мира, как бы *natura naturans*, образующею основой *natura naturata*, тварного мира» [15, с. 213].

вается едва ли не одним и тем же; в качестве этого бессознательно-сверхсознательного существа она есть всематерия [там же, с. 240], или Земля — космическая София[31]. Надо думать, что эта оплодотворенная всематерия — Земля — и есть тот самый мэон, который возник благодаря первому акту творения из укона: теперь мы знаем, что это был акт соития божественной троицы с нетварной Софией[32].

Как же совместить в Софии все ее определения? Ведь она есть, по Булгакову, мир идей и в то же время всематерия, мэон: возлюбленная бога, существовавшая до творения, и в то же время Мать-Земля, которая согласно христианским представлениям, принадлежит к тварному миру; как рождающая душа мира она бессознательно-инстинктивна и в этом смысле подобна безличной природе, и в то же время она — четвертая ипостась, личность, дочь, жена и мать триипостасного христианского бога. Если применить здесь понятия платонизма, к которым, при всем критическом отношении к Платону, Булгаков постоянно апеллирует, то София совмещает в себе ум, или Логос (иначе что же такое мир идей, да еще и персонифицированный?), душу, или творящую природу, и, наконец, материю, или плоть мира (Землю).

Не удивительно, что Булгаков пытается дать характеристику этой неуловимой многоликой «богини» с помощью диалектики. «София, — говорит он, — хотя не есть Абсолютное или Бог, но имеет то, что имеет, непосредственно от Бога... она свободна от погруженности в ничто, свойственной мировому бытию. Поэтому ей нельзя приписывать даже и предиката бытия в том по крайней мере смысле, в каком мы приписываем его тварному миру... Как таковая, она вплотную к нему примыкает, однако, чуждая его ограниченности, она есть непреодолимая и непостижимая грань между бытием-тварностью и сверхбытием, сущностью Божества, — ни бытие, ни сверхбытие. Она есть единое-многое-все, одно *да* без *нет*, утверждение без отрицания, свет без тьмы, есть то, чего нет в бытии, значит, и есть и не есть, одной стороной бытию причастна, а другой ему трансцендентна, от него ускользает» [там же, с. 214].

[31] Не удивительно, что при таком понимании материи Булгаков должен решительно отвергнуть то понимание ее, которое существовало в античном платонизме. Охарактеризовав материю как «Великую Матерь, которую издревле чтили благочестиво языки: Деметра, Изида, Кибела, Иштар», указав, что «эта Земля есть в потенции своей Богоземля», Булгаков продолжает: «Из сказанного видно, сколь ограниченным и неполным остается понятие материи у Платона и сколь извращенным является оно у Плотина, для которого материя, как начало отрицательное, как небытие, есть зло и даже начало зла. Оба они оказываются здесь ниже греческой народной религии, которая свято чтила Деметру, и в культуре элевзинских мистерий установляла причащение плоти мира, космическую евхаристию. ...Они оба, и Платон и Плотин, знают в своей философии лишь пустую материю, но совершенно не знают софийной земли, матери Деметры...» [15, с. 240].

[32] София, по Булгакову, «есть томление, искание самой себя в своей идеальной вечной сущности, самотворчество, саморождение» [там же, с. 242]. Это — еще одно «измерение» Софии: самотворчество, при котором она получает уже прерогативу бога-творца.

Критикуя гегелевскую диалектику, Булгаков отмечал, что она дает лишь мнимое разрешение противоречий; он противопоставлял Гегелю подлинную, антиномическую диалектику, которая есть свидетельство того, что разум наш не в состоянии постигнуть тайну трансцендентного. Этой антиномической диалектикой отмечена, как видим, и попытка Булгакова мыслить Софию. Последняя и есть, и не есть, она не имманентна, но и не трансцендентна, а потому в ней сходятся все мировые противоречия.

А противоречия и в самом деле разительные. Начнем с первого: София, по Булгакову, есть мир платоновских идей, так сказать, идеальный космос; но мы уже знаем, что София есть также первоматерия, мэон, в которой бог зарождает мир.

Согласно представлениям как античного платонизма и аристотелизма, так и раннехристианской патристики и средневековой теологии, идеи и материя — это противоположности. В раннехристианском и средневековом богословии платоновский мир идей утратил свой безлично-статуарный характер и был осмыслен как принадлежащий божественному уму: Логос, второе лицо божественной Троицы, творит мировое сущее по образцу идей, или, выражаясь библийским языком, с помощью божественной премудрости — Софии. Но как возможно отождествить идеи и материю, даже если мыслить последнюю не в качестве «пустого и полого ничто», какова материя Платона и особенно Плотина [там же, с. 238], а в качестве булгаковского мэона, который есть потенциальное начало сущего? Ведь даже в этом случае идея как бытие актуальное не может быть тождественна материи как только потенции. Чтобы осуществить такое отождествление, надо пересмотреть теоретические предпосылки античной философии и догматику христианского вероучения, что, по существу, и делает С. Н. Булгаков.

Если отождествление Софии с богом-Сыном — Логосом — соответствует христианской иконографии и литургике, что отмечает и сам Булгаков (мир идей, мыслимый в качестве субъекта, личности, или как раз и будет Логосом-Христом), то отождествление мира идей с материей опрокидывает отправные понятия той традиции, к которой апеллирует Булгаков [33].

И еще одно противоречие. Объявляя Софию личностью, четвертой ипостасью, Булгаков в то же время чаще всего именует ее Землей, Матерью-кормилицей сущего; но Земля, даже персонифицированная (Деметра, Изида, Иштар), вряд ли может быть названа личностью в христианском значении слова.

Софиология Булгакова оказывается по духу своему близкой к языческим культам богини-матери, тем самым оргиастическим

---

[33] Булгаков критикует Шеллинга за то, что последний смешивает Логос, вторую ипостась, с Софией, «причем все, что должно быть понято как софийное, им непосредственно отнесено к Логосу и отчасти к третьей ипостаси» [15, с. 221]. Но парадоксальным образом близкий к пантеизму Шеллинг оказывается в данном пункте более верным христианской догматике, чем православный богослов Булгаков.

культам, в борьбе с которыми сложилась ветхозаветная религия. Сам Булгаков не случайно обращается к восточным культам и элевсинским мистериям, не случайно связывает идею Софии с «эротической мистикой каббалы» [там же, с. 273]: именно всегда зачинающая и рождающая природа есть «вечная женственность», которая стала у Булгакова дочерью, женой и матерью христианского триединого бога.

Софиология у Булгакова, как и у Соловьева, родственна отчасти народным языческим верованиям, получившим свое выражение в фольклоре, заговорах, колдовстве и ведовстве. Но в еще большей мере — оккультизму, который всегда существовал как «отклоняющийся» тип философско-религиозного сознания, как своего рода «теневая» культура в христианской Европе, особенно влиятельная в некоторые периоды европейской истории: в эпоху Возрождения и барокко, в середине XIX и в первые десятилетия XX в.[34]

В софиологии Булгакова, как и Соловьева, на место Логоса, по существу, встает Эрос, точнее, Афродита. К христианству, таким образом, прививается языческий культ женского божества, благодаря которому эротические отношения оказываются пронизывающими не только весь тварный мир, но и трансцендентную сферу внутрибожественной реальности. Место любви духовной — агапе — занимает любовь чувственная, влюбленность, и эротическое влечение пронизывает всю сверхтварную божественную жизнь, а мистерия зачатия-рождения заменяет тайну творения. «Влечение материи к своей собственной форме-идее, стремление познать себя, облечься в свою собственную форму, в существе своем есть эротическое стремление, в самой телесности идей заключено нечто муже-женское, пылают сомкнувшиеся объятия, в поцелуе сливаются уста...» [15, с. 253].

Учение о Софии и софийности природного мира направлено против гностически-манихейского противопоставления плоти и духа, противопоставления, которым, согласно Булгакову и Флоренскому, грешит и протестантизм, и вообще германский гений, у истоков протестантизма стоящий. Христианский догмат о воскресении, предполагающий возможность воскресения человека во плоти, и в самом деле отвергает гностическое учение о материи как

[34] «Великая правда «оккультного» мировоззрения, — пишет Булгаков, — состоит в настойчивом утверждении... всеобщей одушевленности мира... Эту черту до известной степени разделяет и языческий природный политеизм, представляющий собой, так сказать, религиозную перифразу учения о софийности мира... В этом отношении политеизм стоит ближе к христианству, нежели механистический рационализм и материализм» [там же, с. 230]. Впрочем, его мнение относительно материализма неоднозначно: поскольку софиология пересматривает онтологический статус материи, превращая ее в «четвертую ипостась», постольку «в материализме, именно в той первоначальной его форме, которая носит название гилозоизма, неправильное философское выражение дается правильному чувствованию материи, как зачинающего и плодоносящего начала... материализм есть смутный лепет о софийной насыщенности земли, и этим живым чувством земли («материи») он выгодно отличается от идеализма... Материалисты проникнуты благочестием к Деметре...» [15, с. 241].

источнике зла. Однако учение о «святой телесности», к которому на этом основании приходит Булгаков, из догмата о воскресении отнюдь не следует. Убежденный в изначальной «святости тела» [там же, с. 247], С. Н. Булгаков называет христианство «религией спасения тела» [там же, с. 244], считая аскетизм едва ли не главным врагом христианской религии[35]. Правда, Булгаков оговаривает, что предмет его критики — «дурной буддийский аскетизм», в основе которого лежит убеждение в принципиальной непросветленности, антидуховности всего материально-телесного[36]. Христианство, согласно Булгакову, есть «апофеоз тела» [там же, с. 249], «религия не только спасения души, а и духовного прославления тела» [там же][37].

Догмат о воскресении Булгаков, таким образом, превращает в подлинный культ плоти, и софиология есть оправдание и обоснование этого культа. Парадоксальным образом в своем обоготворении телесного начала Булгаков идет гораздо дальше, чем любая форма материализма: как античный, так и новоевропейский материализм в своем понимании материи значительно трезвее булгаковского «мистического материализма пола», как охарактеризовал Н. А. Бердяев [см. 9, с. 157] близкую к Булгакову в этом пункте позицию В. В. Розанова. И причина здесь ясна: материализм Демокрита, Лукреция, Гассенди, Кондильяка или Гольбаха в основном исходит из тех свойств материи, которые ей в той или иной мере присущи реально. Что же касается Булгакова, то он имеет в виду идеализированную, «одухотворенную» материю, и отсюда его восторженное «лобызание земли», ибо она есть не просто земля, но и богоматерь, и «тело Церкви», и сама Церковь — одним словом, божественная София. Булгаковская мистика материи выражается в таких, например, высказываниях: «Телесность в себе свободна от пространственности и в этом смысле

[35] «Средневековое аскетическое мировоззрение, — говорит Булгаков, — ошибочно смешивают с христианством» [13, с. 304].

[36] Подчеркивая, что такого рода аскетизм неприемлем не только для христианства, но и для Платона, Булгаков пишет: «Самого Платона от этого дурного буддийского аскетизма спасала не только его собственная эротическая философия... но и светлое небо греческой религии, в которой при всей ее ограниченности, вообще свойственной политеизму, была, однако, глубоко почувствована святость тела. Это откровение об эдемской плоти легло в основу греческого антропоморфизма...» [там же, с. 244].

[37] Здесь точка зрения Булгакова совпадает с позицией Д. С. Мережковского, В. Иванова, Н. А. Бердяева, представлявших так называемое «новое религиозное сознание». «Историческое христианство, — пишет, например, Н. А. Бердяев, — вместило только отрицательную, аскетическую половину религии Христа, поняло небо как отрицание земли, дух — как отрицание плоти... И вот загорается новое религиозное сознание, которое не может уже вынести этого разрыва, этого дуализма, жаждет религиозного освящения жизни, освящения всемирной культуры, новой святой любви, святой общественности, святой «плоти», преображенной «земли» [10, с. 347]. Хотя Булгаков и Флоренский пытались подчеркнуть свое расхождение с адептами «нового религиозного сознания», хотя они и выступали как представители церковного, православного богословия, тем не менее культ «святой плоти», апофеоз «преображенной телесности», оказывается общим у Булгакова и Флоренского, с одной стороны, и Мережковского, Розанова, Бердяева — с другой.

внепространственна» [15, с. 257]. Со времен античности материя мыслилась связанной с пространством, и это составляло одно из главных отличий ее от духа. Правда, в неоплатонизме допускалась и умопостигаемая материя, однако Булгаков, в отличие от Плотина, имеет в виду материю как телесное начало, как «Землю», которая есть «становящаяся духовная телесность» [там же]. Материя наделяется, таким образом, свойствами духовного, идеального измерения, и сфера идеального теряет свою самостоятельность[38]. Бестелесное существование идей, согласно Булгакову, «есть функция и абстракция» [там же].

* * *

Софиология Булгакова неожиданным образом оказывается родственной тому направлению западно-европейской философской мысли конца XIX — начала XX в., которое получило название «философии жизни» и основная тенденция которого — в каких бы разных формах она ни проявлялась — состоит в пересмотре иерархии онтологических начал классической философии: на место духа (разума) как высшей реальности ставится реальность души. София — это мировая душа, и ее основное определение — объединять в себе противоположности ума и материи, погашая их как противоположности. В Софии материя одухотворяется, а дух теряет свою напряженность, органически сливаясь с телесностью: так воцаряется мировая гармония, которую Булгаков мыслит как эротическое слияние этих двух начал в любовном порыве. Красота в природе и в искусстве — вот одухотворенная материя, плод этого слияния.

Не удивительно, что при таком подходе духовное начало, разум, осознается как некоторая односторонность. В «философии жизни» наметились два способа толковать эту односторонность: как несамостоятельность разума, который, будучи предоставлен себе, дает искаженную картину реальности (А. Бергсон), и как прямую враждебность разума душе, началу творчества и жизни (Ф. Ницше). Последнюю тенденцию лаконично выразил Л. Клагес, назвав свое основное сочинение «Дух как противник души». В русской софиологии, начиная с В. С. Соловьева, возобладала тенденция к примирению Софии и Логоса, т. е. души и духа. В сочинениях С. Булгакова и П. Флоренского признается даже и верховенство духовного начала, бога-Логоса, но при этом рассуждение строится таким образом, что становится очевидным: реально все же Логос, взятый сам по себе, есть неполнота и односторонность. Не случайно же у Булгакова читаем: «Логическое мышле-

[38] В духе «нового религиозного сознания» аналогично рассуждает и Н. Бердяев: «Будет «земля» преображенная, не скованная материальными законами, освобожденная, вневременная и внепространственная; будет «плоть» преображенная, не физическая, но полнокровная, чувственная, мистически-сладострастная и вечная, от всяких материальных граней освобожденная» [10, с. 353].

ние соответствует лишь теперешнему, греховному, раздробленному состоянию мира и человечества, оно есть болезнь или порождение несовершеннолетия» [там же, с. 226]. Логическое мышление как болезнь — это уже нечто большее, чем бергсоновская критика утилитарно-инструментальной природы разума: это, пожалуй, уже ближе к Ницше[39] и Л. Клагесу. Безгрешному человеку, согласно Булгакову, свойственно металогическое мышление, своего рода ясновидение, и поэтому высшая религиозная задача для человечества — «подняться над умом, стать выше ума» [там же, с. 227]. Именно поэтому, как убежден Булгаков, благодатное преображение мира, которое есть цель христианства, отнюдь не предполагает того «преображения разума», о котором писал Е. Н. Трубецкой, высказывая критические соображения по поводу понимания диалектики П. А. Флоренским (и близким к последнему Булгаковым). «Преображению, — возражает Трубецкому Булгаков, — может принадлежать то, что заслуживает увековечивания или бессмертия, поэтому ему не подлежит болезнь, уродство, вообще то, что связано с временностью и греховностью... И в нашем разуме есть нечто, принадлежащее смерти... В нем смертно как раз то, что делает его логическим, трансцендентальным, дискурсивным, но, конечно, бессмертен его софийный корень, находящийся в общей связности мышления-бытия ...В разуме подлежит вечности все софийное в нем, но подлежит смерти то, что вне или антисофийно, т. е. Канто-Лапласовский или Фихте-Гегелевский разум» [там же, с. 227].

А что же значит, по Булгакову, подняться над умом? В чем он видит «софийный корень» разума, не подлежащий уничтожению в будущем «обо́женном» мире? Не в логических понятиях и их связях, которые носят лишь дискурсивный характер, а «в самом φιλία, Эросе, окрыляющем душу и поднимающем ее к умному видению Софии, мира идей» [там же, с. 226]. Этот эрос, окрыляющий душу, есть своего рода амальгама плотиновского экстаза, позволяющего человеку подняться выше всего сущего, а значит, и выше ума, с ницшевским дионисийским порывом, предполагающим освобождение именно от «канто-лапласовского или фихте-

[39] Сближение С. Булгакова с Ф. Ницше может показаться неправомерным, поскольку в своих сочинениях Булгаков резко критически отзывался о «нейрастеническом индивидуализме» Ницше, противопоставляя ему идею соборности. Критикуя философскую мысль конца XIX в., Булгаков в 1906 г. в статье «Церковь и культура» сетовал на то, что ее представители либо исповедуют позитивизм, либо заняты «формальной схоластической работой»; не может быть принята и «беспомощная умственная и нравственная нейрастения ее более требовательных представителей, как Ницше, со скептическим адогматизмом, возведенным в догмат, с аморализмом, превращенным в систему морали» [13, с. 306]. Как видим, Булгаков не признает ницшеанскую «переоценку ценностей». И тем не менее в отношении к рациональному началу, к логическому мышлению, разуму обнаруживается неожиданное сходство Булгакова и Ницше: у них общий корень — романтизм, общий эстетически-экстатический дух, общая неприязнь к «суровому и аскетическому средневековью» и к «моралистическому пониманию рационалистической этики» [там же, с. 286]. И Ницше, и Булгаков одинаково не принимают кантовского (и толстовского) этического рационализма и противопоставляют ему «род эроса, рождающего крылья души» [там же].

гегелевского разума», корень и источник которого Ницше не без основания усматривает в платоновском учении об идеях и сократовско-платоновско-аристотелевском требовании ставить разум выше всех остальных человеческих способностей. Мы говорим «амальгама», потому что, с одной стороны, София объявляется самим «царством идей», но, с другой, она есть бессознательно-эротическое начало мира, материя, мэон, и дионисийские мистерии, служившие для Ницше символом антихристианского, языческого культа плоти и страсти, теперь в качестве культа «вечной женственности» вводятся софиологами в сердцевину христианской религии.

Этот эротически-экстатический дух, пронизывающий собой булгаковское обоготворение Земли-плоти и пола, опять-таки сближает его с «философией жизни» и близкой к ней философией бессознательного, включая и разные варианты психоанализа (З. Фрейд, Г. Юнг и др.). Во всяком случае к «философии жизни» Булгаков оказывается здесь, пожалуй, ближе, чем к традиционному православию.

Понятно, что, коль скоро Эрос оказался выше Логоса, искусство должно быть выше философии. Ведь София, говорит Булгаков, открывается в мире как красота, поэтому «искусство прямее и непосредственнее, чем философия, знает Софию. Если религия есть прямое самосвидетельство и самодоказательство Бога, то искусство, или, шире, красота есть самодоказательство Софии» [там же, с. 227] [40].

Тут отчетливо видны романтические корни софиологии: романтическое поклонение красоте как высшему выражению святости; убеждение в превосходстве вдохновения над мыслью, а соответственно искусства не только над наукой, но и над философией (последняя обычно осознается романтиками — от Шеллинга и Новалиса до Ницше — как родственная искусству); культ художника и гениальности [41]; предпочтение уму, как слишком трезвому и «бескрылому», воображения как способности творческой, а значит, «окрыленно-эротической». Н. А. Бердяев характеризует не только творчество С. Н. Булгакова, но и весь так называемый русский «серебряный век» как проникнутый романтическими настроениями. «Русский культурный Ренессанс начала XX в., — пишет он в одной из своих последних работ, — можно назвать русским романтизмом, и он бесспорно нес в себе романтические черты. В отношении к романтизму этих течений, с которыми я был жизненно связан, я себя часто чувствовал антиромантиком...» [9, с. 112] [42].

---

[40] «Искусство, — пишет Булгаков, — есть мудрость будущего века, его познание, его философия» [там же, с. 228].

[41] «Человек знает в себе свое высшее Я как гениальность, которою наделяется каждый» [15, с. 243].

[42] Мы не будем здесь останавливаться на вопросе, в какой мере справедлива бердяевская оценка его собственной позиции как «антиромантической». Хотя несомненно, что в бердяевском «философском бунтарстве» тоже немало от романтизма, но это романтизм несколько иного типа.

Булгаковская критика разума как способности дискурсивной, характерное противопоставление разума и интуиции, враждебное отношение к этически-нравственному подходу как «законничеству»[43], наконец, постоянная экзальтация и обоготворение экстаза — все это тоже характерно именно для романтизма.

Теперь мы, наконец, подходим к подлинному истоку «антиномической диалектики» С. Н. Булгакова. Дело не просто в том, что разум впадает в антиномии при попытке мыслить трансцендентное начало. Невозможность рационально познать природу «единого» признавали все неоплатоники и их последователи; невозможность познать бога с помощью человеческого ума признавал отнюдь не только Кант, но и вся ортодоксальная христианская теология как в средние века, так и в Новое время. Булгаковская же идея «антиномической диалектики» только внешне связана с утверждением о недоступности для нашего ума трансцендентной реальности. Главная же подоплека этой диалектики в том, чтобы с помощью указания на антиномичность разума доказать его не просто слабость и ограниченность, но принципиальную ущербность и греховность. Именно «условность и относительность разума обнаруживаются в антиномичности его структуры» [15, с. 227], — пишет Булгаков. Не только по отношению к реальности трансцендентной, но и по отношению к тварному миру разум уступает «металогической интуиции», которая, как и у Соловьева, обнаруживает удивительное сходство с воображением, этой главной способностью *души*. Но если классики античной философии, открывшие именно в воображении основную теоретическую способность души, видели в нем способность, принципиально связанную с чувственностью (αἴσθησις) и потому низшую по сравнению с умом, то новейшая европейская мысль, начиная с романтиков прошлого века и кончая «философией жизни», именно с воображением отождествила ту высшую интуицию, которую она поставила над разумом. У Соловьева это — вдохновение, у Булгакова — «вера, внутреннее ясновидение, интуитивное чувство» [13, с. 224], или металогический Эрос, который именуется иногда и «умным видением», но это уже непоследовательность: дискредитированный ум не является больше «зрячим», и в доказательстве этого состоит, по существу, главная задача «антиномической диалектики» Булгакова.

Выше мы отмечали известное сходство булгаковской критики рационализма, в частности гегелевской диалектики, с отношением к рационализму протестантской «диалектики кризиса», восходящей к Киркегору. Булгаков, как и Киркегор, подчеркивает трансцендентность бога, непостижимого для человеческого разума. Однако не может не броситься в глаза и различие, даже противоположность этих двух вариантов «антиномической диалектики». В

---

[43] Романтический дух, справедливо замечает Н. А. Бердяев, сказывается в русском Ренессансе «в преобладании эротики и эстетики над этикой» [9, с. 150].

самом деле, если Киркегор отвергает эстетическую позицию, видя в ней не просто возрождение, но углубление и усиление язычества, превращающееся в культ эротически-чувственного начала, то Булгаков, напротив, видит в эстетизме отличительную черту христианской религии, ее главное преимущество перед иудаизмом и мусульманством. «Эпохи культурного расцвета, — пишет Булгаков, — отмечаются приматом не этики, а эстетики, артистизм становится в них руководящим жизнеощущением ...Далеко не многие понимают, что художественное мироощущение с его критерием эстетики составляет принадлежность не только служителей искусства и его ценителей, но прежде всего и в наибольшей степени тех, кто самую жизнь свою делают художественным произведением, — святых подвижников» [15, с. 328].

Здесь мы видим чисто декадентское смешение понятий: «красота» христианского «подвига», предполагающая прежде всего суровую аскезу, преодоление в себе чувственных влечений, составляющих святая святых всякого эстетизма, отождествляется Булгаковым с красотой как богиней «служителей искусства»[44]. Трудно представить себе более кощунственную «игру слов»[45], и не удивительно, что среди русского православного духовенства отношение к булгаковскому эстетизму — софиологии — было резко отрицательным. В свою очередь и Булгаков осуждает «сухость и прозаичность» современной ему церковности, которые связаны, по его убеждению, «с ее эстетической бескрылостью» [там же, с. 382][46].

Софиология Булгакова, во многом определившая и его понимание диалектики, есть, таким образом, догматическое обоснование романтического культа красоты, который, по Булгакову, составляет самую сердцевину христианской религии.

Интересно, что, критикуя Возрождение, Булгаков упрекает его представителей в том, что они противопоставляли греческую культуру средневековой христианской, тогда как задача состояла в том, чтобы возродить греческую «религию красоты» в самом христианстве. Это и призвана сделать софиология[47]. Есть, однако, существенное сходство между православным модернизмом Булга-

---

[44] Поэт Марина Цветаева обнаруживает гораздо более глубокое понимание сущности «духовного подвига», чем священник С. Н. Булгаков, когда противопоставляет силу искусства — «чару» — силе духа — «святости».

[45] Такое же отождествление искусства с жизнью христианских подвижников мы видели и у П. А. Флоренского, чье влияние на Булгакова было в 10-х годах очень сильным.

[46] В более ранних работах С. Булгаков еще резче отзывался о церковном христианстве. «Церковная организация, — писал он в 1906 г. в статье «Церковь и культура», — стала не творческой, но консервативной и даже реакционной силой истории, оказавшись в естественном и прискорбном союзе с темными историческими силами...» [13, с. 310].

[47] Язычеству, согласно Булгакову, свойственно более живое чувство и понимание «софийности мира». В этом отношении оно «есть предварение религиозной полноты, грядущей и еще не наступившей... В нем есть софийная полнота, не выявленная еще и в историческом христианстве... [15, с. 330].

кова и возрожденческим мирочувствием; это сходство не только в преклонении перед красотой и искусством, но и в своего рода принципиальном утопизме. Об утопизме как характерной черте ренессансного мышления написано немало интересных работ как у нас, так и за рубежом. Утопизм же русской софиологии пока мало исследован. А между тем вся софиология, по существу, базируется на одном — чисто утопическом — допущении: она исходит «из обоженной плоти», из «освященной твари», как из некоторого наличного факта, в то время как в традиционном христианстве это было лишь чаянием веры, которому предстояло осуществиться, только когда «исполнятся времена». Русские же софиологи рассуждают так, как если бы времена уже «исполнились».

Как отмечается в «Истории философии в СССР», «богоискатели реабилитировали «плоть», но реабилитация эта означала признание «божественного», «мистического» характера «плоти», «земли» и резко противопоставлялась ее материалистическому пониманию. Признавались права «общественности» и возможность «царства божия» не на небе, а на земле, но их осуществление связывалось не с практической общественной борьбой, а с развитием нового религиозного сознания. Декларировалась борьба за свободу личности, но эта свобода понималась как некая «мистическая анархия». Выдвигался отличный от традиционно-христианского взгляд на историю всемирной культуры, признавалась великая историческая ценность языческой культуры и языческого мировоззрения, но само язычество рассматривалось как своеобразное откровение единого «бога-отца», «бога-творца»» [36, с. 54].

Антиномическая диалектика С. Н. Булгакова, а также и П. А. Флоренского несет на себе печать непоследовательности и противоречивости, присущих и их учениям в целом.

Глава III. ДИАЛЕКТИКА КАК МЕТАФИЗИКА «ЖИЗНИ»

Из числа виднейших представителей «философии жизни» наиболее крупный вклад в развитие неогегельянства вообще и неогегельянского понимания диалектики в частности внес В. Дильтей. Его исследование о молодом Гегеле, вышедшее в начале века [см. 121], ознаменовало новый этап в гегелеведении, открыв перспективу «современного» прочтения философии Гегеля, отвечающего назревшим потребностям и устремлениям западной философии XX столетия. Причем это влияние книги В. Дильтея было связано не столько с тем, что он ввел в оборот свежие материалы, характеризующие мировоззренческую эволюцию молодого Гегеля, сколько с тем, что он предложил *новую философскую позицию* для оценки этой эволюции, как и формирующейся гегелевской диалектики. Речь идет о той позиции, которую в целом мы уже охарактеризовали, когда говорили о Дильтее в связи с вопросом об иррационалистических истоках немарксистской диалектики нашего века.

Дильтей делает попытку истолковать воззрения молодого Гегеля в духе немецкого романтизма, полагая, что его взгляды в «дофеноменологический» период идейной эволюции можно охарактеризовать как «мистический пантеизм», близкий «философии жизни», к которой он тяготел якобы точно так же, как и немецкие романтики. «Гегель, — согласно Дильтею, — определяет характер всякой действительности посредством понятия жизни» [там же, с. 138], и в этом смысле оказывается — вопреки его рационалистически ориентированным толкователям — таким же предтечей «философии жизни», как и другие представители романтического философствования.

Стремление «воссоединить» Гегеля с Кантом и на этом основании представить эволюцию немецкого классического идеализма в виде «единого потока», стремление, которое, как мы убедились, обнаружили уже неокантианцы, находит свое развитие в дильтеевских попытках включить Гегеля в общее русло романтизма, акцентируя то, что объединяло его с Ф. Шлегелем, Шлейермахером, Шеллингом, а не то, что их разъединяло.

При этом В. Дильтей вовсе не случайно обратился именно к юношеским работам Гегеля: отмеченные серьезным влиянием его философских предшественников[1], эти работы гораздо легче поддавались «интерпретации» в духе «философии жизни», чем зрелые гегелевские произведения. Однако и при анализе более поздних воззрений Гегеля, в том числе и в ходе истолкования его диалектической логики, всегда оставалась возможность сослаться на его юношеские философские искания, рассматривая их как определяющий «подтекст» позднейшей гегелевской эволюции, что и не замедлили сделать последователи В. Дильтея, более решительно перенесшие на «позднего» Гегеля все то, что писалось в книге о «молодом Гегеле».

Эта тенденция достигла своей высшей точки четверть века спустя после появления дильтеевской книги. Выступая на первом гегелевском конгрессе (1930), один из тогдашних лидеров немецкого неогегельянства — Г. Глокнер[2] — заявил, что книга Дильтея впервые открыла ему Гегеля как мыслителя, достигшего в своей системе синтеза «рациональной рассудочности» и того «иррационального духовного содержания», которое «не в меньшей степени, чем рассудок, определяет человека» [183, с. 76]. В связи с этим Глокнер призывает гегелеведов осуществить нечто вроде пересмотра гегелевского учения в духе юношеских воззрений Гегеля, поскольку, ведь, именно в молодости он «пробился» к разрешению «вечной проблемы иррационального» [126, с. 151].

В своем стремлении переосмыслить гегелевское учение вообще и его диалектику в особенности, отправляясь от этой «вечной

---

[1] В их числе не последнее место занимал тогда и Шеллинг (опередивший своего старшего друга в духовном развитии) с его учением об «интеллектуальном созерцании».

[2] В качестве председателя «Гегелевского общества» он делал доклад «О состоянии и понимании гегелевской философии в Германии».

проблемы», Г. Глокнер имел возможность опереться не на одного только В. Дильтея. За время, прошедшее после появления книги о молодом Гегеле, в этом направлении многое сделали немецкие философы, в особенности Р. Кронер.

Этот ученик Г. Риккерта, также ставший впоследствии председателем «Гегелевского союза», искал в обновленном гегельянстве «диалектического решения» проблемы соотношения «рационального и иррационального», над которой бились неокантианцы. В русле немецкого неогегельянства Р. Кронер персонифицировал стремление преодолеть методологический формализм неокантианства на путях акцентирования «иррационалистического мотива» как у Канта, так и у Гегеля. Последний стал для него примером мыслителя, сумевшего решить упомянутую проблему на путях *принятия* иррационального содержания «жизни» в структуру логического, точнее, диалектического понятия, истолковав таким образом диалектику как «иррационализм, сделанный методом». Этим путем и предлагал идти неогегельянец Кронер, видевший здесь перспективу объединения извечной иррациональности «живой жизни» с неистребимым рационализмом (и формализмом) логического понятия.

Чтобы схватить в рациональном его собственную противоположность — иррациональное, Гегель, по мысли Р. Кронера, должен был *«расколоть» рациональное понятие* «вплоть до последнего предела». Только тогда это понятие становилось воистину диалектическим, объединяющим «предельные» противоположности; суть диалектического понятия заключается, стало быть, в том, что оно есть единство рационального и иррационального. «Рационализм гегелевского мышления содержит, следовательно, иррационализм в себе самом» [148, с. 272], и *именно по этой причине он диалектичен*. Гегель — «иррационалист, так как он диалектик», и наоборот диалектик, поскольку он иррационалист. Сама же *диалектика — не что иное, как рационализированный иррационализм*, иррационализм, представший в виде логически, т. е. рационально развернутого метода [там же].

Прежние философские системы, наталкиваясь на иррациональное содержание, выходили за свои собственные пределы, поскольку пытались освоить его не с помощью понятия, а с помощью таких способов постижения иррационального, как опыт или созерцание, чувство или жизнь, представление или вера. Гегель же, — и в этом, по Р. Кронеру, как раз и заключается его величие — пользуется гораздо более развитым способом постижения иррационального содержания: спекулятивным, диалектическим — «рационально-иррациональным» — понятием.

Отвечая на «запросы времени», Р. Кронер утверждает, что центральная проблема, в которой резюмировались все устремления Гегеля (общие у него со всем «трансцендентальным идеализмом» как «новой метафизикой»), — это *проблема всеобъемлющей* и в то же время «научной» *«философии жизни»*. Гегель, если верить этому его истолкователю, стремился выработать понятийный

инструментарий, позволяющий возвысить «жизнь» до уровня философии (а это и есть «философия жизни»), ища в диалектическом мышлении ключ к постижению единства «жизни» и «понятия», «иррационального» и «рационального», или, пользуясь более традиционными оппозициями, «корреляциями» объекта и субъекта, формы и содержания и т. д. Речь идет о «конечном синтезе», к которому, согласно Р. Кронеру, немецкий идеализм стремится уже со времен Канта, но осуществить который было дано лишь Гегелю, чью философию этот типичный представитель немецкого неогегельянства считает высшим пунктом философского мышления всех времен.

Гегель с его диалектикой, толкуемой как единство, «синтез» рационального и иррационального (что находит свое выражение в самой структуре диалектического понятия), предстает в изображении этого его комментатора как мыслитель, решивший одновременно и кантовскую проблему «трансцендентального синтеза», и дильтеевскую проблему адекватного постижения «жизни», которая была взята во всей ее антиномической противоположности рациональному мышлению. «Гегель, — утверждает Р. Кронер, — первым втянул в *мышление* как созерцание, так и вообще *жизнь*, сделав их различие *имманентным* самому мышлению и подлежащим снятию в нем. Гегель первым постиг дуализм жизни и мышления во всей жесткости и остроте как разорванность мышления в себе самом, как *противоречие*, решение которого является для философии «жизненным» вопросом» [там же, с. 214].

«Только Гегель, и единственно Гегель, — развивает Р. Кронер эту свою мысль, — отважился защитить и подтвердить в самой философии точку зрения жизни: благодаря этому он создал новую форму идеализма, он создал абсолютный идеализм как *философию абсолютной жизни*» [148, с. 215]. Таким образом основное понятие дильтеевской философии — понятие «жизни», звучавшее в Германии первой трети XX в. как самый модный лозунг, — не только принимается неогегельянцами (кстати, со всеми его «обертонами»), но в типично спекулятивном духе *возводится в абсолют* — на уровень «абсолютной философии жизни». Однако результатом этой операции оказалось не столько снятие «философии жизни» с ее специфической проблематикой в неогегельянском «неоидеализме», а скорее диаметрально противоположное: снятие этого последнего в иррационалистически толкуемой «жизни». Причем наиболее далеко идущим образом эта тенденция проявилась именно в сфере логико-диалектической проблематики — в парадоксах кронеровской (а затем и глокнеровской) диалектики «рационально-иррационального», «логично-алогичного» и т. д.

Здесь, однако, представлены самые общие результаты переосмысления гегелевской диалектики в духе неогегельянского иррационализма. А «голый результат», как говорил Гегель, — это труп, оставивший тенденцию позади себя. Чтобы более конкретно представить себе эту тенденцию, мы должны проследить — хотя бы в самых общих чертах — тот путь, которым такие признанные

лидеры неогегельянства, как, скажем, Р. Кронер и Г. Глокнер, двигались к этому результату, разрабатывая свои концепции диалектики.

§ 1. Диалектика иррациональной рациональности

Свою философскую деятельность Р. Кронер начал как представитель Баденской школы неокантианства. Вслед за Г. Риккером он акцентирует этически-мировоззренческую сторону философии Канта, противопоставляя ее теоретико-познавательной. Но уже в ранней работе о Канте, относящейся к 1914 г., он не только толкует кантовскую философию в целом как «этический волюнтаризм» [147, с. 7], но идет дальше, утверждая, что этику Канта характеризует «крайний антиинтеллектуализм», ибо своей основой она имеет волю, понятую как «иррациональная разумность» [там же, с. 22, 90]. Таким образом, кантовский *агностицизм* превращается под пером Р. Кронера в *иррационализм*, поскольку непостижимая «вещь в себе» оказывается чем-то производным от «иррациональной разумности» воли.

Как видим, реакция риккертианца Кронера на теоретико-познавательный формализм и отвлеченный «методологизм» марбургской школы неокантианства толкает его все дальше по пути отыскания и акцентирования иррационалистических мотивов в философии Канта. Поиски «реального содержания» — при неспособности выйти за пределы гносеологии неокантианства — открывали для Кронера только один выход: сближение с «философией жизни». В ней Кронера привлекала апелляция к «реалиям» человеческой жизни, к живой истории, культуре, здесь ему виделась перспектива обретения содержания, которое должно оживотворить абстрактные схемы неокантианской гносеологии.

Это был уже следующий шаг по направлению к неогегельянству по сравнению с тем, что сделали в пределах неокантианства его основоположники, ощутившие тяготение к Гегелю. Внутри кантианских предпосылок происходит так далеко ведущее смещение акцентов, что остается уже очень немного, чтобы «воссоединить» Канта и Гегеля на новый — неогегельянский — манер со всеми вытекающими из этого последствиями для понимания диалектики.

В статье «К критике философского монизма», написанной годом позже, уже прямо ставится вопрос об отношении кантовских гносеологических предпосылок к гегелевским, хотя здесь мы встречаемся с некоторым «моментом равновесия», когда Р. Кронер не отдает еще предпочтения ни Канту, ни Гегелю. Он стремится найти и занять такую теоретическую позицию, которая дала бы ему возможность *сочетать* кантовский дуализм с гегелевским монизмом, *примирив* эти несовместимые философские устремления. И весьма характерно, что почвой искомого «примирения» оказывается опять-таки иррационализм — аппеляция к непосредственно данной человеку «сфере переживаний», которая лежит «по ту сторо-

ну понятий» и не «принадлежит, в сущности, специально ни одной из областей ценностей» [43, с. 48].

Что же касается субъекта этого переживания — «переживающего Я», то оно, согласно Кремеру, не должно противопоставляться как бытие психическое бытию физическому. Ибо оно «лежит вне этой противоположности, которую само переживает в себе» и «только логическое дифференцирование переживания впервые принуждает мышление совершить разделение на два рода бытия» [там же, с. 54]. «Переживающее Я» оказывается, таким образом, «вне всяких наук и всего теоретического». Оно не может служить основанием для монистического философского построения: «Установление непримиримой противоположности между переживанием и мышлением уже с самого начала основательно колеблет идею монистической системы»; «переживание не может быть вплетено в цепь системы, утверждает непреодолимый для системы дуализм постигаемого и непостигаемого» [там же, с. 56].

Этот тезис ляжет впоследствии в основу кронеровского толкования системы и диалектики Гегеля. Однако по вопросу о «вплетении» переживания «в цепь системы», возможность которого он пока что категорически отрицает, Р. Кронер не будет уже столь однозначен. Того же Гегеля он заставит строить систему, понятую как способ «синтезирования» «постигаемого и непостигаемого». Но это произойдет несколько лет спустя; пока же «сфера переживания» выступает у Р. Кронера как поле битвы двух противоположных тенденций мировоззренческого порядка, связанных с соответствующими типами сознания: монистической тенденции «эстетико-религиозного сознания», с одной стороны, и дуалистической тенденции «этического сознания» — с другой. Но, несмотря на то что обе тенденции борются за обладание иррациональным «полем переживания», каждая из них должна пользоваться «рациональным» оружием — оружием логики и диалектики, т. е. апеллировать к понятию, к философии. Как пишет Р. Кронер, «...спор монистических и антимонистических тенденций в философии представляется в виде ревнивого соперничества, с одной стороны, эстетико-религиозного, с другой — этического сознания за благосклонность понятия, логоса» [там же, с. 57].

Делая представительницей этического сознания в философии аналитическую (кантовскую), а представительницей эстетико-религиозного сознания синтетическую (гегелевскую) философию, Кронер предлагает следующее итоговое рассуждение: «Истолковывая противоположность обоих направлений мышления как противоположность сущего и должного, я имею уже вполне определенный ответ на поставленный выше вопрос о том, к какой именно области ценностей понятие в силу своей собственной природы более благосклонно. Действительно, только моральное мировоззрение допускает философскую форму своего изложения, позволяет продумать себя до конца. Содержащееся в нем раздвоение, наиболее резко выраженное в ценностной противоположности добра и зла, находит свое отражение в аналитическом раздвоении на со-

держание и форму. С другой стороны, именно этическое толкование этой противоположности выводит аналитическое мышление дальше за его пределы, указывая на сверханалитическую, а значит, и метаэтическую точку зрения, как мыследолжную. Ибо противоположная аналитической синтетическая философия, как и противоположное противоречию и трансцендентное ему долженствование, пребывают путеводной звездой, к которой обращено наше мышление, пребывают последним предметом познания» [43, с. 70]. Иначе говоря, «воссоединение» Гегеля и Канта достигается путем отведения гегелевскому монизму роли недостижимого кантовского идеала. В пределах этически, а потому дуалистически ориентированной гносеологии баденской школы диалектический монизм Гегеля мыслится как воплощение *эстетико-религиозного устремления, одушевленного пафосом объединения необъединимого.*

В ходе последующей философской эволюции Кронер сделал наконец «выбор» между Кантом и Гегелем, склонившись на сторону последнего. Однако непреодоленный дуализм, представший теперь в виде утверждения своего рода «дополнительности» монистического и дуалистического устремлений, характеризовал Кронера и в его собственно «неогегельянский» период. *Диссонанс* между кантовскими и гегелевскими посылками по-прежнему чувствуется в кронеровском гносеологическом построении, несмотря на более примирительное отношение Кронера к монизму. *Это и стало истоком кронеровской диалектики.*

Характеризуя впоследствии тот способ рассуждения, который увлек его от Канта к Гегелю, Кронер следующим образом формулирует упреки кенигсбергскому мыслителю: «Возможно, недостаточность кантовского учения лучше всего характеризуется тем, что оно слишком легко и слишком узко понимает трансцендентальную диалектику, которая принадлежит к его великим открытиям; слишком легко — так как он верит, что разделение на феномен и ноумен должно преодолеть антиномии космологии и паралогизмы психологии; слишком узко — так как он не признает, что это разделение касается также фундамента самой трансцендентальной аналитики. Кант не замечает, что раскол на противоположные факторы производит антиномию, которая не может быть снята путем дедукции. Опыт возможен, лишь (потому и) если элементы, различенные на объективную сторону и на сторону познающего субъекта, уже объединены изначально, т. е. до всякого опыта. Иначе их противоположность произведет раскол, непреодолимый путем мышления. Ни предмет опыта не может быть тождественным с самим собой, если данное и формы не суть аспекты одного и того же объекта, лежащего в основе, ни познающий субъект не может быть тождественным с самим собой, если чувственное и синтетически объединяющее сознание не суть аспекты одного и того же Я» [146, с. 149].

Как видим, в конце концов главное, что не удовлетворяет теперь Кронера, это все-таки дуализм, раскалывающий кантовскую

гносеологию. Как он засвидетельствовал впоследствии, тот же дуализм не удовлетворяет его и в области этики [там же]. Причем монистический постулат, на основе которого только и становятся возможными кронеровские упреки, может быть понят, как видим, только диалектически — как единство противоположностей. «Снятие» кантовских антиномий предполагается возможным лишь потому, что элементы, их образующие, «уже объединены изначально, т. е. до всякого опыта». Но в то же время предполагаемое единство, к которому апеллирует монистический принцип, заключает в себе как возможность его последующего разделения, так и возможность преодоления обнажившейся антиномии.

Но Р. Кронер не хочет эксплицировать этот свой ход мысли с той последовательностью, которая поставила бы его перед необходимостью сформулировать вопрос в форме категорического «или — или»: или кантовский дуализм — или гегелевский монизм. Суть его диалектики в том-то и выразилась, что вместо «или» он ставит здесь «и». Причем на этой позиции Р. Кронер удерживается лишь за счет того, что он «расширяет» (приписывая это «расширение» Гегелю) проблему познания, превращая ее — в модном в те времена духе — *в проблему переживания*. «Гегель, — пишет Р. Кронер в своем основополагающем неогегельянском труде «От Канта до Гегеля», — предпринял попытку спекулятивно понять *тотальность содержания сознания*, положив в «Я» абсолютную тотальность реальности, понимая под этим содержанием, этой реальностью весь пережитый сознанием мир. Проблема познания углубляется и расширяется у него до проблемы переживания» [148, с. 374].

Согласно Р. Кронеру, эта процедура была проделана Гегелем в «Феноменологии духа», истолкование которой играет принципиально важную роль в кронеровской концепции диалектики. Кронер утверждает, что созданием «Феноменологии духа» Гегель ознаменовал «возврат» немецкой философии к гносеологической проблематике в ее кантовском понимании. По его мнению, «Гегель обновляет кантовско-фихтевский субъективизм, поднимая его на достигнутую Шеллингом ступень абсолютного идеализма» [там же, с. 363]. В книге настойчиво проводится мысль, что в то время как автор «Системы трансцендентального идеализма» смог достичь указанной ступени, лишь пожертвовав «принципом философии Я», посредством «подавления рефлексии, теоретико-познавательного самочувствия», и, наконец, через абсолютизацию природы, Гегель — в противоположность ему — показал, «что можно очень хорошо сохранить субъект как высшее и все-таки быть абсолютным идеалистом, и даже более, что абсолютный идеализм лишь тогда оправдает себя перед трансцендентальной совестью, когда он одновременно удержит преимущества объекта» [там же].

Обстоятельства дела излагаются так, будто бы самым решительным противником кантовско-фихтевского субъективизма был Шеллинг, а смысл разрыва с ним Гегеля состоял в возврате автора «Феноменологии духа» к теоретико-познавательной пробле-

матике Канта — Фихте. ««Я» есть абсолютный принцип философии, — реконструирует Кронер гегелевскую постановку вопроса, — лишь делая исходным пунктом «Я», сознание, она может обойти подводные камни спинозизма, о которые разбился Шеллинг, и восстановить истину спинозизма» [там же, с. 364]. От имени Гегеля (а вернее, за него) он противопоставляет ориентированному на спинозизм (хотя и идеалистически истолкованный) шеллинговскому пониманию «абсолютного тождества» фихтеански истолкованное «абсолютное Я». Кронер пишет, характеризуя общий замысел «Феноменологии духа»: «...В самопознании осуществляется лишь постулированное Фихте как неразрешимая задача определенного тождества субъекта и объекта познания, бесконечная деятельность, самоутверждение абсолютного «Я»: абсолютное знание есть знание этого тождества, знание «Я» о самом себе, абсолютное самосознание; это есть одновременно деяние, через которое сознание поднимается к знанию самого себя, дело самоосуществления есть знание» [148, с. 365].

Тождество субъекта и объекта, предположенное как цель феноменологического процесса, раскрывается Кронером не как нечто *третье*, в чем снимаются их противоположности — диалектический Логос, а как торжество субъекта, субъективности[3], когда объект целиком и полностью растворяется в субъекте, предмет знания — в знании. «Абсолютное знание, которое результируется из этого, — пишет автор книги, имея в виду феноменологический процесс, — есть знание того, что всякое познание есть самопознание; абсолютное самосознание есть самосознание, знающее себя как самосознание. Всякое познание есть понимающее себя самопознание; всякое знание есть становящееся абсолютное знание; «Феноменология» проходит путь до конца, в нем осуществляется становление знания, являющееся знание преобразуется в Абсолютное» [там же, с. 366]. Складывается впечатление, что единство (тождество) противоположностей — субъекта и объекта, знания и его предмета — осуществляется за счет пожертвования одной из его сторон, причем именно объективной стороной тождества.

На этой основе и осуществляется искомое и найденное, наконец, «приведение» Гегеля к Канту, который, впрочем, также подвергается некоторой стилизации, причем уже не «субъективирующей», как автор «Феноменологии духа», а, наоборот, «объективирующей». «...Рассудок в трансцендентальном смысле все-таки и для Канта является им лишь постольку... поскольку он... признает себя как обосновывающий всякий опыт (как первоначальное синтетическое единство), поскольку он не только отделен от объектов и противопоставлен им, но и целиком понимает себя как рассудок объекта, как объективный рассудок — в тождестве самого себя с объективностью объекта. Лишь в этом понимании пе-

[3] В ней, если верить Р. Кронеру, Гегель и усматривал суть духовности духа: спиритуализация диалектического Логоса шла рука об руку с субъективизацией «духа».

рестает он быть чисто являющимся рассудком и становится трансцендентальным рассудком, который лежит в основе всех явлений. Гегелевская «Феноменология» приводит к осознанию этого положения вещей; она критикует рассудок, который для самого себя есть лишь являющийся, и очищает его путем критики, превращая в являющийся себе абсолютный рассудок» [там же, с. 366—367]. Оказывается, Кант просто-напросто не осознавал, насколько объективным был «рассудок в трансцендентальном смысле», и потребовалась «Феноменология духа», чтобы был постигнут истинный смысл кантовского рассудка, оказавшегося даже не просто объективным, но «абсолютным».

И совсем нетрудно заметить, что при этом содержание «Феноменологии» претерпевает в изложении Кронера известную метаморфозу. Проблема, которая самим Гегелем понималась как проблема диалектического Логоса, выявляющегося в ходе феноменологического процесса в качестве одинаково значимого для природы, общества и человеческого сознания, существенно сужается. Она превращается в проблему объединения рассудка и чувственности *внутри границ, предписанных трансцендентальным рассудком.* Получается нечто отличающееся от того, что сделал сам автор «Феноменологии духа»: если Гегель решал антиномию рассудка и чувственности, *выходя за пределы* кантовского трансцендентального рассудка, — и именно тем самым превращая кантовско-фихтевский «субъективный субъект-объект» в «объективный» (и абсолютный) «субъект-объект», — то Кронер «возвращает» немецкого диалектика «обратно», в лоно этого «трансцендентального рассудка». Гегелевский «абсолютный субъект-объект», возникший именно в результате преодоления кантовского «гносеологизма», снова втискивается в гносеологические рамки. Проблема абсолютного тождества вновь превращается в проблему объединения субъекта и объекта в границах, предписанных трансцендентализмом. Вот для чего потребовалось автору книги «развести» Гегеля и Шеллинга: ведь именно в этой (спинозистской) точке, где ближе всего соприкасались гегелевские и шеллинговские воззрения, как раз и произошло размежевание представителей нового этапа в развитии немецкой диалектической мысли с их непосредственными предшественниками.

Тем не менее — и здесь-то вся хитрость — Кронер пользуется результатами, которые были достигнуты Гегелем (и Шеллингом) как раз *за пределами кантовско-фихтевского трансцендентализма* (и только там могли быть достигнуты). Для того чтобы решить проблему отношения субъекта и объекта, знания и его предмета, рассудка и чувственности и т. д., Гегель должен был буквально взорвать кантовскую гносеологию, отбросив ее предпосылки, и *продолжить* работу Шеллинга по установлению ««параллелизма», существующего между природой и разумом» [74, с. 5]. «...В природе, — писал молодой Шеллинг, расшифровывая эту постановку вопроса, — до известных пределов могут быть прослежены все те же ступени созерцания, которые имеются налицо в «я»»

[там же]. Как известно, Гегель не только солидаризировался с этой постановкой вопроса, но и указал Шеллингу, что она выводит его за пределы кантовско-фихтевского субъективизма. Работу, которую Шеллинг проделал применительно к природе, Гегель продолжил применительно к человеческому обществу, человеческой истории. Причем, и эту работу можно было совершить опять-таки лишь путем преодоления того, что он считал кантовско-фихтевским субъективизмом, а не с помощью «возврата» к нему.

Кронер же, стремясь превратить автора «Феноменологии духа» в мыслителя, освободившегося от шеллинговских «крайностей» с помощью идей Канта и Фихте, берет результаты этой работы и дополняет ими кантовско-фихтевскую гносеологию, утверждая, что в этом и заключается смысл гегелевской «Феноменологии духа». Между тем эти результаты были достигнуты Гегелем (вслед за Шеллингом) как раз на путях преодоления кантовско-фихтевской гносеологии, в ходе последовательного размежевания с нею. И когда Р. Кронер берет гегелевско-шеллинговский принцип «абсолютного тождества субъекта и объекта» и соединяет его с кантовским понятием «трансцендентального рассудка» (у Фихте это «чистое Я»), ему только кажется, что таким способом он преодолевает антиномию кантовско-фихтевского дуализма и гегелевского монизма.

При этом Кронер не замечает, что «абсолютное тождество» субъекта и объекта, знания и его предмета, рассудка и чувственности и т. д., втиснутое в пределы кантовско-фихтевского субъективизма, оказалось «троянским конем» и в его собственном философском построении. Ибо в связи с этим проблемы, которые для самого Канта были в значительной степени «внешними», не затрагивавшими основоположений его философии, — так что он мог отвлекаться от них, занимаясь решением вопросов, разрешимых внутри его предпосылок, — в кронеровской философской конструкции перестают быть таковыми, становятся «внутренними», настоятельно требующими решения. Таким образом в неокантианскую гносеологию, от которой Р. Кронер все-таки не хотел бы отказаться, вводятся новые трудности, не отменяя старых. Под напором этих — «импортированных» из гегельянства — проблем теоретическое построение Кронера обнажило дополнительные противоречия, которые пришлось разрешать, апеллируя к иррационалистическим постулатам. Вот здесь-то и обнаруживается содержательный смысл того «расширения» проблематики познания до уровня «проблемы переживания», которое Р. Кронер приписал Гегелю.

В этом отношении показательны противоречия, возникающие перед Кронером в тот момент, когда он пытается уяснить отношения между «Феноменологией духа» и «Наукой логики». Понятие «переживания» Р. Кронер подставляет на место гегелевского понятия «опыт»; везде, где в «Феноменологии духа» идет речь об «опыте сознания», истолкователь Гегеля считает возможным говорить о «переживании», хотя (а вернее, потому что) при этом

оттесняется на задний план, если не ликвидируется вообще, именно *логическая, логико-диалектическая* структура того «опыта», проделывая который сознание поднимается на более высокую ступень, получив для «освоения» более содержательный предмет. Вообще-то Кронер сам оговаривается, что ни у Гегеля, ни у его предшественников нет термина «переживание», но это представляется ему простой случайностью, ибо «то, что Гегель называет опытом, можно охарактеризовать также и как переживание» [148, с. 374]. Доказательством же такой возможности является для Р. Кронера ссылка на то, что «путь, который описывает сознание до точки зрения абсолютного знания, есть путь не только теоретического, но одновременно и практического познания» [там же]. «Переживанием», следовательно, оказывается у него такой (феноменологический в гегелевском смысле) «опыт сознания», который, наряду с теоретическим, включает и «практическое познание». Сама же «Феноменология духа» — это, согласно неогегельянскому комментатору гегелевского учения, «трансцендентально-философское прояснение («просвечивание») переживания» [там же, с. 372].

Однако Р. Кронер понимает, что назовем ли мы феноменологический опыт «опытом сознания», как это делает автор «Феноменологии духа», или «переживанием», как это делает он сам, — от этого еще не решается основная проблема, проблема отношения субъекта и объекта. Чтобы решить ее в итоге феноменологического процесса, возвысившись до точки зрения «абсолютного тождества» субъекта и объекта. Гегель должен был постулировать (предположить) с самого начала их тождество — оно-то и было движущей целью этого процесса, действовавшей «за спиной» его конкретных участников. Р. Кронер отказывается от этого постулата, оставаясь в рамках «трансцендентальной субъективности», в сфере которой и развертывается согласно его концепции феноменологическая диалектика субъекта и объекта, где роль объекта играет все тот же субъект, хотя и представленный в виде не столько познающего, сколько переживающего. В результате Р. Кронер остается на точке зрения «теоретико-познавательной рефлексии» не только в начале, но и в конце феноменологического процесса, где, согласно Гегелю, должен был бы осуществиться *переход на точку зрения логики*, переходящей наконец *от рефлексии по поводу* (диалектической) сути дела к *погружению в саму эту суть*, в ее гераклитовский поток.

Сведя общий результат «феноменологического» процесса к «укоренению» гегелевско-шеллинговского принципа «абсолютного тождества субъекта и объекта» в рамках «трансцендентального рассудка» (хотя истолкованного более «объективистски» — с риском вступить в противоречие с Кантом), Кронер — в виде своего рода возмездия за это *облегченное решение феноменологической проблемы* — встретил целый ряд дополнительных трудностей при переходе от «Феноменологии» к «Логике». Поскольку феноменологическая проблема взаимоотношения субъекта и объекта практи-

чески оказалась нерешенной (растворение объекта в субъекте не решало проблемы даже тогда, когда познающий субъект превращался в «переживающего»), ее приходилось решать теперь уже в пределах «Логики». Поскольку же «Логика», согласно Гегелю, должна была бы заниматься совсем иными вещами, постольку получилось, что Кронер *искусственно осложнил собственно логические проблемы нерешенными феноменологическими*, а главное, приписал эту путаницу автору «Большой логики».

«Метод «Логики» — феноменологический» [там же, с. 422], — пишет Кронер, удваивая тем самым число стоящих перед нею проблем, поскольку не может отрицать, что она обладает между прочим и своим специфическим, а именно логическим, методом. Теперь перед нами встает вопрос, который Гегель не мог бы не счесть надуманным: как в пределах «Логики» сочетать ее собственный метод с феноменологическим? По сути дела, это все та же проблема отношения точки зрения «трансцендентального рассудка» к искусственно сопряженной с нею точке зрения «абсолютного тождества субъекта и объекта». В результате единый логико-диалектический процесс взаимопревращения категорий, воплощающих в себе тождество субъективного и объективного, оказался расколотым на два якобы сосуществующих в гегелевской «Логике». К логическому движению «самой сути дела», о которой идет речь у Гегеля, было прибавлено движение «теоретико-познавательной рефлексии» [148, с. 427]. «...Противоположность *мнения* и *истины* мнимого, с которой начинает «Феноменология», противоположность существующего в себе и становящегося для себя сознания, которая господствует в ее методе», Р. Кронер находит «также и в Логике» [там же, с. 421—422]. По его утверждению, «самодвижение понятия есть самодвижение *являющегося* духа, хотя здесь он является не как сознание, самосознание и пр. являющегося духа» [там же, с. 422]. «...В «Логике»... имеется два движения: *самодвижение моментов и движение мыслящей самости;* однако на последнее падает свет лишь в заключение логики. Самость, которая в конце раскрывается как самость моментов, сопровождает своим мышлением собственное движение моментов, она созерцает их и высказывает их; однако то, что происходит в определенной мере за спиной бытия, не играет роли в (их. — *Ю. Д.*) самодвижении» [там же, с. 423].

Своим последним замечанием относительно того, что созерцающая «самость» не играет роли в самодвижении, Кронер, как говорится, рубит сук, на котором сидит. В самом деле, для чего же он вводит в структуру логического построения это «комментирующее» сознание, если оно не играет никакой роли в собственно логическом движении? Ответ напрашивается только один: для того, чтобы свою интерпретацию «Феноменологии» привести в «соответствие» с общеизвестными положениями гегелевской «Логики». Но это — противоречие *кронеровского* понимания, *толкования* гегелевской (диалектической) логики, а не самой «Логики» Гегеля. И Кронер, как видим, сам признается в том, что для по-

нимания собственно логического движения категорий (а чем еще занимался Гегель в «Логике»?) это — мнимая проблема.

Однако с помощью введения этой «мнимой величины» в гегелевское логическое построение Кронер все-таки кое-чего достигает. Ему удается создать впечатление, будто бы его «гносеологизация» и «феноменологизация» гегелевской диалектической логики вытекают из самой сущности воззрений Гегеля, изложенных в «Большой логике». Причем доказательство Кронера невольно заставляет вспомнить один распространенный прием, с помощью которого в математических фокусах введение мнимой величины в ряд натуральных чисел позволяет «обосновать» заведомо неправильный тезис. Если вначале Кронер акцентирует внимание читателя на том, что суть гегелевской логики — в *самодвижении* понятий, в котором «созерцающая самость» не играет сколько-нибудь существенной роли, то постепенно этот акцент снимается: «Комментирующему сознанию» придается содержательная, «...конститутивная» функция. «В положениях: бытие есть ничто, или бытие переходит в ничто, или бытие содержит в себе его противоположность, — читаем мы в книге Р. Кронера, — теперь, однако, открыто осуществляется суждение о бытии; бытие постигается как субъект суждения, которое выносит не само бытие (ибо бытие само не судит), но *рассудок*, думающий о бытии. Бытие становится звеном мыслительной связи, оно становится мыслительным определением, моментом, категорией. Все это чуждо бытию. Суждение связывает бытие и ничто, и связь есть акт, деятельность *мышления*: или субъективно-логическую связь выражает связка «есть», или не лежащая ни в бытии, ни в ничто мысль самоопределения, самополагания, перехода, охвата и т. д. Это есть *феноменологическая* часть диалектического прогресса: за спиной бытия действует мыслящий дух, он полагает бытие, он рефлектирует его в себя, он является сам в «бытии» [148, с. 127—128].

Об этой «самости» уже никак нельзя сказать, что она «не играет роли в самодвижении» понятий, ограничиваясь их «созерцанием» и «высказыванием». И это существенно меняет общую картину логико-диалектического процесса. Как известно, в «Логике» Гегеля идет речь о самодвижении категорий, в частности о самостоятельном переходе категории бытия в категорию «ничто». Причем единственной силой, источником этого самодвижения, которое потому так и названо, Гегель считал внутреннее противоречие, обнаруживающееся в каждой категории. У Кронера же получается, что в «Логике» наряду с самоутверждающимися категориями существует еще и некоторый отдельный от них «мыслящий дух», который действует «за спиной» логических категорий и, как теперь оказывается, по сути дела, «заказывает музыку». Однако, если не сами понятия переходят друг в друга, в силу присущей им диалектики, которая и обеспечивает им «живую жизнь», но кто-то другой, посторонний им должен приводить их в движение, то *тема самодвижения* понятий, которую внес Гегель в «Логику», *снимается с повестки дня*. Основным вопросом диалектики ока-

зывается не вопрос о самодвижении понятий (и, следовательно, не вопрос об имманентно присущей им логике взаимоперехода), а вопрос о том, кто, как и почему приводит их в движение.

Этот «критически-рефлексирующий» способ рассуждения позволяет Кронеру истолковать отношение *бытия и небытия* как отношение *бытия и мышления*, чтобы затем это последнее отношение сделать основным источником движения в «Логике», окончательно сведя ее, таким образом, к «Феноменологии духа». «Бытие и мышление, так же как и бытие и ничто, оба суть не что иное, как то, что одновременно положено и не положено, мыслится и не мыслится, оба они суть лишь себе противоречащее, это в себе раздвоенное единое, это противоположное то же самое. Противоречие в этом едином есть противоречие между реализмом и идеализмом, между трансценденцией и имманенцией. Это противоречие есть движущее и в бытии, и в мышлении; переход от бытия к ничто есть непосредственнейшая форма этого противоречия, первое движение мышления» [там же, с. 428]. А отсюда и общий вывод: «...Нельзя забывать, что и энциклопедическая система сохраняет трансцендентально- или рефлективно-философский мотив, т. е. мотив «феноменологии», и что «Логика» лишь потому может «реалистически» поступать, что она прежде всего понимает *проблему онтологии*, так как она решает ее диалектически, т. е. именно с сознанием двоезначимости онтологического как одновременно *сутического* и *логического*» [148, с. 434].

Итак, то, что вначале, по признанию самого Кронера, играло не столь значительную — невинную — роль, теперь *проникает в фундамент логического построения*. И — в противоположность тому, что утверждал Гегель, — источником логического движения оказывается «двоезначимость онтологического», его расколотость на «онтическое» и «логическое». Как видим, «решение» антиномии дуализма и монизма, которая давно уже волновала Р. Кронера, сводится в конце концов к тому, что «дуалистом» (хотя и не сознававшим этого) оказывается в глазах комментатора сам Гегель, а его *диалектика становится своеобразной формой методологизации* этого *дуализма «онтического» и «логического»*, его теоретической рефлексией.

Но каждый раз, когда дуализм неокантианских гносеологических посылок Кронера грозит разрушить самый фундамент его неогегельянской конструкции, он прибегает к помощи иррационалистических постулатов. Обращение к ним вытекает из самой сути кронеровского способа мышления; ведь, коль скоро Кронер разводит «онтическое» и «логическое», он неизбежно должен мыслить на одной стороне «иррациональное», а на другой — «рациональное» содержание. Объединение же «онтического» и «логического» в диалектике неизбежно должно представляться ему «сочетанием» рационального и иррационального. Утверждение «двоезначимости онтологического», взятого в его расколотости на «онтическое» и «логическое», — это лишь другая формулировка тезиса о расколотости диалектического понятия на «рациональное»

(оно же — «логическое») и «иррациональное» (оно же — «онтическое», принятое во «внутреннее» понятия). То, что в одном случае выступает как *онтологическая* противоположность — противоположность бытия и небытия (=мышления), в другом случае предстает как противоположность *гносеологическая*. Их объединение, в рамках которого оба момента сохраняют всю свою особливость, и является, согласно неогегельянцу Кронеру, «ядром» диалектики.

Это и в самом деле «рационализм», заключающий «иррационализм» в своей собственной стихии — в стихии логически артикулированного понятия. Вопрос лишь в том: можно ли говорить об этом применительно к гегелевской диалектике; можно ли утверждать, что Гегель, «без сомнения, самый великий иррационалист, которого знает история философии»? [там же, с. 272].

* * *

Характеризуя кронеровскую концепцию диалектики в целом, следует отметить:

во-первых, общую *субъективизацию* у Кронера гегелевской диалектики, ограничиваемой, несмотря на ряд оговорок, сферой трансцендентальной субъективности, в принципиальном нежелании выходить за пределы которой сказалось непреодоленное неокантианское наследие;

во-вторых, весьма существенное — по сравнению с традиционным рационализмом — *расширение поля субъективности*, осуществляемое за счет присоединения к нему области иррационального, понятого как принципиально нерационализуемое, но в то же время определяющим образом воздействующее на познавательный процесс.

Речь идет, следовательно, о сочетании субъективистского и иррационалистического мотивов в истолковании диалектики, когда ограничение области диалектики сферой трансцендентальной субъективности пытаются компенсировать иррационалистическим расширением этой последней.

Иррационалистическая тенденция в истолковании диалектики отчетливо коррелировалась в миросозерцании Р. Кронера с фаталистическими мотивами. В этом смысле характерно уже его высказывание из вступительной речи на втором гегелевском конгрессе: «Человек — это создание рока, он заточен в мир, который находит перед собой и который он лишь в незначительной степени может изменить. Природа и история охватывают его, и даже свою свободу, свою творческую силу он может проявлять лишь в этих пределах и на ограниченной почве своей конечной сущности. Непреодолимость этих пределов наша современность показывает достаточно ясно всякому, кто ее переживает сознательно» [183, с. 13]. Чем более «помрачался» просветительский Разум Запада, тем явственнее необходимость саморазвертывания Логоса обора-

чивалась фатальной непреложностью Судьбы. Но это были лишь первые предвестники тенденции, которая стала господствующей в миросозерцании Р. Кронера лишь позднее, чтобы затем перерасти в иную — тенденцию религиозно-философского порядка.

Со временем религиозные настроения Кронера существенно усиливались и приобретали все более законченную философскую форму. Причем одновременно углублялась и иррационалистическая мотивация его мировоззрения. А это потребовало от него более далеко идущего пересмотра своих прежних философских построений, все более решительной «ревизии» ранних диалектических воззрений. Если в гегелевские времена, когда начала свой полет «сова Минервы», были уже сумерки, то, значит, в XX в. уже наступила «полночь» [см. 146, с. 141], писал Р. Кронер тридцать лет спустя.

В том, что это действительно так, Кронера убеждает сравнение немецкой философии (и искусства) гегелевской эпохи с произведениями Ибсена и Стриндберга, Ницше и Достоевского, Томаса Манна и Камю. «Все результаты научного исследования и технические чудеса, — резюмирует Кронер это свое рассуждение, — не могут скрыть от нас, что «абсолютный дух» сегодня болен... если уже не началась его агония» [там же]. А это значит, что стремление вызвать к жизни дух эпохи Гегеля, которым было одушевлено неогегельянство, и в том числе сам Кронер, в первой трети нашего века, было «безрассудным» [там же, с. 140]. «Сопротивление универсума натиску мыслящего духа, сколь бы мужественным он ни был, представляется нам, сегодняшним, непреодолимым» [там же, с. 141]. И именно окончательное уразумение этого обстоятельства заставляет Кронера пересмотреть свое прежнее отношение к Гегелю.

Кронер подвергает себя критике за то, что в свое время недостаточно подчеркивал неудовлетворительность понимания Гегелем отношения религии и философии. «Тот способ, каким Гегель понимает отношение религии и метафизики, — пишет Кронер, — я осознал как неприемлемый для меня» [там же, с. 141]. Он, естественно, пытается несколько «реабилитировать» себя в собственных глазах, отыскивая в своих прежних сочинениях элементы критического отношения к Гегелю по этому вопросу. Однако в конечном счете признает, что его прежняя критика была в этом пункте все-таки недостаточно глубокой и острой. «Я согласен, — свидетельствует он, — что необходимая для этого точка зрения выросла во мне лишь постепенно. Однако уже при попытке первого систематического изложения собственных метафизических оснований я давал понять, что считаю религиозное откровение высшим пунктом «самоосуществления духа» (1928). В этом воззрении я все более утверждался, (проходя) с этой труднейшей и высшей из всех проблем через новый круг моего мышления, так же как и через чудовищные результаты трагически переживаемой нами эпохи мировой истории. Все яснее становится мне, что экс-

татически-пророческое вдохновение превзойдет в этом самом крайнем поле «опыта» философски-спекулятивный разум, что разум никогда не может быть способен «догнать» откровение» [там же, с. 152].

Это рассуждение довольно хорошо объясняет и то, почему в 30—40-е годы в центр интересов Кронера входят проблемы «веры», «откровения» [там же, с. 138], почему именно этим проблемам были посвящены и его работы последнего времени. Из этих рассуждений явствует и то, что Кронер исчерпал неогегельянскую фазу своего развития, перейдя от неогегельянского иррационализма, тщетно пытавшегося ужиться с гегелевским «панлогизмом», к чисто религиозному способу философствования, к современному варианту «философии откровения». Для Кронера времена «гегелевского ренессанса» прошли безвозвратно: «Гегель сегодня не может быть больше Гегеля вчерашнего и позавчерашнего» [там же, с. 152], иначе говоря, он не может дать больше, чем уже дал во времена «гегелевского ренессанса». Эта фраза звучит как последнее «прости» неогегельянству с его диалектикой рационального и иррационального. Что делать! — ведь для эпохи, когда «абсолютный дух» болен, «если не началась его агония», философский иррационализм уже явно недостаточен, во всяком случае по мнению «вчерашнего» неогегельянца.

Теперь он следующим образом резюмирует свое отношение к Гегелю вообще и его диалектике в особенности: «Гегель бесспорно прав, когда он мир «являющегося духа» рассматривает как насквозь диалектический. Однако он не прав, когда вкладывает эту диалектику в божественную мудрость и рассматривает ее как противоречие в божественной мудрости. Бог освящает трагическую разорванность нашей человеческой ситуации, однако не благодаря тому, что мы с помощью логической методики возвышаем к гармоническому, всеобъемлющему синтезу противоречие, лежащее в божественной природе. Это невозможно уже потому, что этот высший пункт может быть достигнут только путем совместного действия усмотрения, чувства и деяния, поскольку он вообще достижим человеком. В моей английской книге «*Culture and Faith*», а также в трехтомном произведении «*Speculation and Revelation in the History of Philosophy*» я пытался обосновать это знание. Я теперь тем более уверен, что в этом отношении Паскаль и Киркегор превзошли спекулятивную точку зрения гегелевской онтологии» [там же]. Вчерашний основоположник одной из неогегельянских концепций диалектики на закате своих дней отдал предпочтение киркегоровской концепции диалектики — качественной, экзистенциальной диалектике. Эта перспектива представлялась ему теперь гораздо более обоснованной, чем его прежние попытки разрабатывать современную концепцию диалектики, отправляясь от Гегеля — пусть даже во многом и чисто номинально.

Любопытно, что несмотря на весьма существенные расхождения общемировоззренческого и идейно-политического порядка, которые делали Р. Кронера, с одной стороны, и Г. Глокнера — с

другой, представителями различных «течений» в неогегельянстве («лево»-либерального и «право»-радикального), второй из них совершил в итоге своей эволюции тот же переход к диалектике киркегоровского типа, что и первый.

§ 2. «Пантрагическая» деструкция диалектики

Для роли, которую предстояло сыграть Г. Глокнеру в неогегельянстве в качестве автора «пантрагической» концепции диалектики, решающим в конце концов оказалось то обстоятельство, что, в отличие, скажем, от Р. Кронера, свою философскую карьеру он начал не как гносеолог, а как эстетик. Диссертация Г. Глокнера, написанная в 1920 г., называлась «Эстетика Ф. Т. Фишера в ее отношении к «Феноменологии духа» Гегеля». Впоследствии [4] он свидетельствовал, что в период работы над диссертацией находился под определяющим влиянием В. Дильтея и «философии жизни». Гегелевское учение Глокнер также воспринимал в перспективе дильтеевской «философии жизни» [см. 127, т. I, с. IX], что имело своим результатом настороженно скептическое отношение к его диалектическому ядру: «Я симпатизировал метафизическим воззрениям Гегеля, каковые казались мне более ясно выраженными в его ранних работах, чем в позднейшей системе, диалектическое построение которой настраивало меня скептически» [там же].

Хотя этот собственно «эстетический» период философского развития Г. Глокнера был сравнительно непродолжительным, он — как мы сможем убедиться — оказал определяющее воздействие на его подход к гегелевскому учению вообще и диалектике Гегеля в частности. Вскоре Г. Глокнер перешел к освоению более широкого круга проблем, содержание и последовательность которых отражали его — типичную для неокантиански ориентированных философов тех лет — эволюцию «от Канта к Гегелю». Под влиянием Г. Риккерта, у которого, по свидетельству Г. Глокнера, он учился так много, «как ни у одного из современных мыслителей» [там же, с. XI], он несколько уточняет свое отношение к дильтеевской интерпретации Гегеля. Хотя Г. Глокнер впоследствии придерживался того убеждения, что Дильтей увидел самое существенное у Гегеля, однако форма, в которую вылилось «увиденное», теперь представлялась ему недостаточно «научной» [там же].

Теперь в дильтеевской интерпретации Глокнера не удовлетворяло следующее обстоятельство. С одной стороны, Гегель выступал в ней как философ «гениальной интуиции», «мировой силы» и «чувства жизни». Однако, с другой стороны, тот же Дильтей рисовал Гегеля «сухим схоластиком», погрузившимся в отвлеченные формулы, в значение которых нынче уже никто не верит [там же,

---

[4] В предисловии к 1-му тому своей монографии о Гегеле, вышедшему в 1929 г.

с. X—XI]. В каком же отношении между собой находились столь различные и противоречащие друг другу характеристики одного и того же мыслителя — это оставалось тайной. Попытка разобраться в ней и побудила Глокнера предпринять более серьезное исследование гегелевской диалектики.

Фактически в этом своем исследовании Г. Глокнер продолжал линию на переосмысление самого понятия познания — и прежде всего познания диалектического — в духе иррационалистического истолкования сферы субъективности. Согласно исходной посылке Глокнера, представляющей собой известную модификацию дильтеевского различения «понимания» и «объяснения», «понимать» (или постигать: *begreifen*) — это не значит только «познавать» (*erkennen*). «Понимание», «схватывание», «постижение» — это нечто гораздо более широкое и глубокое, чем просто познание. Оно включает в себя познание на правах одного из «моментов», суть которого — в подмечании, различении и, следовательно, разделении. В качестве различающего и разделяющего познание рационально. «Понимание» же не может быть сведено к этому своему моменту: оно *не только* рационально. Оно более чем рационально, поскольку представляет собой именно *сопряжение, связь рационального и иррационального аспектов*: «совместность» (*Zusammen*) рационально-иррационального. А так как, по Глокнеру, гегелевское *спекулятивное (диалектическое) понятие* относится к широкой сфере *понимания* («постижения» и «схватывания» целого), то оно и есть *стихия* этой рационально-иррациональной совместности. В этой рационально-иррациональной стихии спекулятивно-диалектического понятия [там же, с. XI] и обитает дух. Такой вид принимает теперь гегелевская мысль о том, что чистой стихией духа является диалектическое понятие.

Подобная интерпретация гегелевского понятия (на заднем плане которой все время маячит дильтеевская концепция понимания, отличающего подход гуманитарных наук от естественно-научного объяснения) составляет содержание работы Г. Глокнера «Понятие в философии Гегеля» (1924). И почти без всяких изменений она повторяется автором как в обширном труде о Гегеле, написаном в конце 20-х годов, так и в книге «Приключение духа» (1938) и в новом издании монографии о Гегеле (1958). Везде фигурирует одно и то же толкование гегелевской диалектики как понятийного сопряжения («совместности») *противоположностей*: рациональной способности человеческого познания — «различающего и связывающего рассудка», с одной стороны, и некоторой понимающе-схватывающей силы души, благодаря которой человек «созерцает, любит и верит» — с другой [127, т. II, с. 222].

Недостатком рациональной способности, по Г. Глокнеру, является невозможность с помощью ее одной постичь целое: индивидуальное «органическое формообразование». Ибо индивидуальное схватывается и удерживается в человеческой голове как органически цельное образование лишь с помощью таких «иррациональных» душевных сил, как «созерцание», «любовь», «вера». И

если «расчленить» предмет (чтобы потом «связать» разорванные куски), человек может, опираясь только на одну из своих познавательных способностей — «на различающую и связывающую силу рассудка», то *постичь* этот предмет («понять» в его индивидуальности, цельности и неповторимости) он способен лишь как «любящий»[5], «верящий» и «созерцающий» индивид, как личность, приводящая в активное состояние всю совокупность своих иррациональных душевных сил.

Но при этом выходит, что с помощью рациональной способности человек выполняет одну лишь негативную функцию: познание как разложение «данного» (ср. с тем, что Гегель говорил о «рассудочном познании» и его «силе отрицания»). Что же касается позитивной функции, с помощью которой постигаемый предмет удерживается в его единственности, целостности и неповторимости, то она, согласно Г. Глокнеру, осуществляется посредством именно иррациональных душевных способностей: с ними связывается теперь возможность истинно диалектического синтеза всего того, что рассудочно различается и лишь механически связывается рациональным способом. «Когда в своей книге «Путешествие духа» (1938) я говорю о «рационально-иррациональной связи», — разъясняет сам Г. Глокнер смысл введенного им понятия, — я понимаю под иррациональным не просто не-рациональное. В дефиниции, определяющей лишь негативно[6], перевешивал бы рациональный момент; такая дефиниция возникает потому, что в этом случае производится не одно только различение, но одновременно осуществляется рациональная рефлексия различенного. Что же касается иррационального, то оно должно быть схвачено также и позитивно, — и это непосредственное постижение возможно, так как наш разум не только познает различия, но также созерцает, любит и верит» [там же, с. 222].

Как видим, в глокнеровском истолковании гегелевского спекулятивно-диалектического мышления как «рационально-иррационального» много общего с тем, что писал (кстати, приблизительно в то же время) Р. Кронер. Отличает Г. Глокнера лишь более отчетливо выраженное и откровенно «антропологическое» истолкование понятия «иррационального», к которому Р. Кронер придет лишь впоследствии, связав его с киркегоровской («качественной») диалектикой существования. Г. Глокнер полагал, что такое истолкование гегелевского (диалектического) понятия позволяет «примирить» две стороны мировоззрения Гегеля, которые в дильтеевском истолковании оказались непримиримо противоположными друг другу. Это «примиряющее» истолкование гегелевской диалектики было развернуто уже в первом томе глокнеровской монографии о Гегеле, вышедшем в 1929 г., и в книге «Фридрих Теодор Фишер и 19-е столетие». Соглашаясь в общем с Дильтеем и Кро-

---

[5] В акцентировании любви как способности постижения нельзя не почувствовать влияния Макса Шелера.

[6] Намек на спинозовское: «Всякое определение есть отрицание».

нером относительно квалификации Гегеля в качестве «иррационалиста» [см. 126, с. 186], Глокнер вместе с тем считает возможным характеризовать его и как «панлогиста»[7]. Соответственно этому Глокнер дает несколько более усложненную, чем его предшественники на этом пути, концепцию гегелевского «иррационализма».

В идейной эволюции Гегеля Глокнер выделяет три главных этапа. Первый (ранний, уже истолкованный Дильтеем в духе «философии жизни») период представляется ему временем преобладающего влияния иррационализма в гегелевских воззрениях — иррационализма, воспринятого якобы молодым Гегелем от Руссо, Гамана и Гердера. Но иррационалистический мотив был, согласно Глокнеру, не единственным в мировоззрении Гегеля, ему противостоял противоположный — рационалистический — мотив, сложившийся под влиянием Лессинга и непосредственно кантовской «Критики чистого разума». Борьба этих двух «мотивов» привела к тому, что Глокнер вслед за К. Розенкранцем называет «феноменологическим кризисом» мировоззрения Гегеля [там же, с. 161]. Глокнер считает, что результатом этой борьбы стала «Феноменология духа», положившая начало «второму периоду» идейной эволюции немецкого мыслителя.

Значение «Феноменологии духа» в общем ходе мировоззренческой эволюции Гегеля Глокнер усматривает в том, что здесь получил якобы своеобразное разрешение «первый кризис» мировоззрения Гегеля. Причем разрешен этот кризис был на почве победы — Глокнер считает ее временной — рационалистического мотива над иррационалистическим, более зрелых реалистических стремлений над ранними романтическими. «Это произведение, — пишет Глокнер о «Феноменологии духа», — есть самоосвобождение, логическое оправдание собственного философского сознания» [там же]. Иррационализм, по утверждению Глокнера, — не был побежден Гегелем окончательно. Он был лишь закован в железные формулы логически стройной системы.

«Гегель, — пишет Глокнер о «Феноменологии духа», — никогда больше не достигал подобного же понятийного выражения видения своего «мира», — и в этом смысле она представляет собой «шедевр». Однако она остается пропедевтикой» [там же, с. 162]. Подлинный же характер этого — второго — периода являют, согласно Глокнеру, гегелевские «Логики». Автор «Большой» и «Малой» логик теряет ощущение связи новой проблематики с вопросами, волновавшими его в юности. «Перед ее («Логики». — *Ю. Д.*) проблемами далеко отступают универсальные проблемы юности» [там же]. Иначе говоря, там, где гегелевская диалектика получила наиболее артикулированное и развитое выражение, Гегель, если верить его комментатору, дальше всего уходит от «жизни» с ее рационально невыразимым содержанием.

---

[7] В этом пункте он расходится с Р. Кронером, считавшим принципиально неверной такую квалификацию Гегеля.

Но этим не завершается философская эволюция Гегеля, ибо, как пишет Глокнер, «своего права требуют проблемы юности Гегеля: практические, теологические, политические» [там же], оплодотворившие и одновременно подточившие внутренне гегелевский «панлогизм». А это в свою очередь ведет к позднему кризису Гегеля. По Глокнеру, этот второй «кризис» разрешился в «философии права». «Здесь Гегель снова обретает смирение перед фактами, свойственное ему в юности: свое уважение к действительности, к конкретному осуществлению данности, которую он постигал в понятии, а теперь повсюду находил как «разумное»» [127, т. II, с. 162]. И подобно тому как юношеский период развития Гегеля был отмечен дружбой с Гельдерлином — романтиком, зрелый («феноменологический» и «логический») — дружбой с Гете — реалистом, последний период характеризуется идейным сближением с Шлейермахером — мистиком.

Эта схема дает Г. Глокнеру возможность привести своего читателя к выводу, что главным и определяющим в мировоззрении немецкого мыслителя, обеспечившим силу и истинность его диалектике, был *иррационалистически-мистический мотив его молодости*. Этот «мотив» (заимствованный из книги В. Дильтея о молодом Гегеле) Глокнер утверждает как истинную тайну второго периода идейной эволюции Гегеля и как реальный «подтекст» всего гегелевского панлогизма. От имени этого «подтекста» Г. Глокнер выступает против панлогизма Гегеля, а вместе с тем и против той рациональной формы, которую получила у него диалектика.

Программу своего отношения к гегелевскому «панлогизму» он сформулировал еще в предисловии к первому тому своей монографии о Гегеле: «...Я сумею доказать и я докажу в моей монографии, что гегелевский «панлогизм» является «паналогизмом» *sui generis*, что это ходячее словоупотребление означает чистую фразу» [127, т. I, с. XII]. По его словам, гегелевский панлогизм сохраняет свое фундаментное значение лишь для тех, кто всерьез принимает диалектико-логическое построение системы Гегеля. Не считая себя принадлежащим к этой категории «догматиков», Глокнер оспаривает важность и значимость гегелевского учения о противоречии, ставя тем самым под сомнение ценность диалектики Гегеля вообще. «Я, — пишет он, — не причисляю учение о противоречии к перспективным элементам гегелевской философии. Я буду излагать его как историк, не делая его, однако, центром тяжести моего сочинения, так как я не могу принять Гегеля как систематика» [127, т. I, с. XII].

Гегелевское учение о противоречии (как, впрочем, и вся диалектическая логика Гегеля) оказывается, таким образом, отнесенным к системе, а не к методу: к тому, в чем, как и в «панлогизме», нашла свое рациональное выражение сугубо формальная сторона философии Гегеля, которая целиком принадлежит *истории* мысли. Гегель интересует Г. Глокнера не как диалектик, а прежде всего (если не исключительно) как философ, предпринявший попытку «конкретно мыслить», «предметно философствовать», «субстанцио-

нально существовать», возвышаясь над «реализмом и идеализмом» [там же, с. XIV]. Он, естественно, не может отрицать, что вставшие перед ним задачи Гегель разрешал между прочим «диалектическим способом», однако, по утверждению Г. Глокнера, «диалектическая схема» не была для Гегеля единственным способом их решения. Подлинное величие Гегеля его комментатор усматривает в стремлении решать эти проблемы на путях *соединения* рационального «суждения» и интуитивного «постижения» [там же, с. XI—XV], т. е. «совмещения» рационального и иррационального.

В гегелевской диалектике Глокнер различает «так называемую диалектику в узком смысле» и диалектику в ином — иррационалистическом — значении. Первый смысл диалектики для него связан с «диалектически-формальной», второй — с «более-чем-диалектически-формальной» стороной» [там же, с. XV]. Для того чтобы постичь второй, более широкий и глубокий смысл гегелевской диалектики, нужно, по Глокнеру, взять ее в тот «всегда своеобразный философский момент», когда понятие «овладевает самой сущностью дела, самим предметом» [там же]. В своеобразии и неповторимости этого «философского момента», который не может быть ухвачен с помощью «диалектически-логического формализма», и заключается вся суть дела. В этой — сверхлогической — технике «опосредствования» Глокнер усматривает сущность гегелевского познавательного устремления.

Поскольку же гегелевский («панлогически» ориентированный и потому слишком доверяющийся логике) метод лишь скрывает — и искажает — эту суть дела, свою задачу Г. Глокнер видит в том, чтобы попытаться «освободить гегелевскую систему от схематически-формальной стороны его диалектического метода» [там же].

Стало быть, противоречие между системой и методом Гегеля, о котором писалось еще в прошлом веке, получает в истолковании Г. Глокнера совершенно новый вид. Оно признается, но его, так сказать, консервативной стороной оказывается не система, а метод, точнее, его «схематически-формальное», а еще точнее, *рациональное*, логически артикулированное начало. Иррационалистический поворот мысли о существовании противоречия между системой и методом в философии Гегеля с неизбежностью приводит к выводу о необходимости «преодоления» ее рационального, логически-понятийного начала. (Благо такими неогегельянцами, как Р. Кронер, уже «доказано», что у истоков подобного мероприятия стоит сам Гегель, якобы «расколовший» понятие «до последнего предела».) Вот откуда патетика Г. Глокнера, так резюмирующего свое главное устремление: «Я разрушаю метод Гегеля, чтобы понять философию Гегеля. Я пытаюсь понять философию Гегеля для того, чтобы понять мир» [127, т. I, с. XXI]. Метод Гегеля — это, оказывается, основное, что мешает понять не только его философию («ее живую душу» — исходную интуицию), но и мир, нашедший в ней свое резюме. Рациональность, т. е. разумность, гегелевского метода — вот что делает его основным препятствием на пути постижения мира.

На пути «борьбы за освобождение» философии Гегеля от рационального начала, сковывающего якобы ее истинное — иррациональное — «зерно», Г. Глокнер заходит настолько далеко, что вступает в противоречие с другими неогегельянцами, озабоченными «укоренением» Гегеля в «едином потоке» немецкого классического идеализма. Во-первых, он решительно пересматривает представление о том, что́ конкретно воспринял Гегель у автора трех «Критик», установившееся благодаря усилиям неокантиански ориентированных неогегельянцев, выдвигая на первое место «Критику способности суждения» (и прибавляя к кругу кантианских источников гегелевской мысли также «Логику» и особенно «Антропологию» Канта). Во-вторых, он присовокупляет, как уже было отмечено, к этой линии немецкой философской традиции, ведущей к Гегелю, другую — существенно от нее отличную — линию литературно-философскую (культурфилософскую, историко-культурную), представленную именами Гете и Шиллера; и не просто прибавляет, дополняя первую линию второй, но решительно противопоставляет эти две линии, рассматривая их как гетерогенные источники гегелевского мировоззрения, находящиеся в отношении конфликта, трагической антиномии.

Г. Глокнер считает, что решающее влияние на Гегеля оказала вовсе не «Критика чистого разума», но «Критика способности суждения», причем воздействие на него этого кантовского труда было опосредовано тем развитием, которое его идеи получили в эстетических работах Ф. Шиллера. Отсюда особое место Ф. Шиллера и всей системы шиллеровских воззрений среди важнейших источников гегелевской мысли. Что же касается Гете, то его влияние на Гегеля было, по утверждению комментатора, ничуть не менее значительным, чем шиллеровское; оно представляется ему настолько далеко идущим, что он считает возможным говорить о едином гетевски-гегелевским мировоззрении. Смысл этого сближения-слияния раскрывается в следующих словах Г. Глокнера: «Мыслительная и созерцательная практика Гете требовала методической формы; эта форма имелась у Гегеля. Но и, наоборот, чрезмерность специфически логического формализма, которой была отмечена гегелевская диалектика, нейтрализовалась благодаря соприкосновению с Гете» [там же]. И весьма показательно, что особая благотворность влияния Гете на Гегеля связывается с отсутствием в гетевской диалектике понятия «противоречие» [там же, с. XX].

Влияние «Критики способности суждения», а в особенности Шиллера (и Гете), опосредовавшего это влияние, предстает в изображении Г. Глокнера как безусловно положительное и конструктивное, а вот влияние «Критики чистого разума» и опосредовавшего это влияние Фихте расценивается в качестве отрицательного и деструктивного. Кант как автор «Критики чистого разума» не удовлетворяет Г. Глокнера прежде всего своим (рационалистически ограниченным) пониманием иррационального: «Обнаруживалось как заблуждение, — конечно, идущее от самого Канта, — что иррациональное представляет собой просто-напросто

«иное», чья область находится целиком и полностью по ту сторону научного познания» [127, т. II, с. 196].

Источником этого «заблуждения» комментатор считает кантовское учение о «вещи в себе», характеризуя его как «самую предосудительную теорию Канта» [там же, с. 197]. Дело в том, что в толковании «иррационального» в духе кантовского учения о «вещи в себе» сказалась «зависимость от рационализма», хотя бы это была и чисто негативная «зависимость». «Иррациональным» оказывается у Канта просто-напросто недоступное разуму, не-разумное, т. е. *тот же разум*, но только с приставкой «не», со знаком «минус». В результате послекантовский иррационализм, отправляющийся от такого толкования своего исходного понятия — а его Глокнер усматривал уже у романтиков, — неизбежно оказывается ограниченным, и ограниченным именно рационализмом: иррационализмом, «обусловленным рефлексией» [там же]. (Именно за такой «чистый» иррационализм Гегель и критиковал, если верить его комментатору, немецких романтиков, испытавших пагубное влияние рационализма кантовского учения о «вещи в себе».)

В качестве художников романтики, согласно Г. Глокнеру, испытали глубокое «разочарование»: «оказалось, что любое сочинение, если оно не сводится к совершенно бессмысленному бормотанию, всегда заключает в себе определенное теоретическое знание. Так, романтики очень старались вытеснить этот рациональный момент на задний план и по возможности в чистом виде выразить «поэтизирующую поэзию», но это едва ли удалось им удовлетворительным образом. Казалось, только в музыке и удалось осуществить их идеал. Но так как именно музыка покоится на математически формулируемых отношениях и располагает теорией, далеко превосходящей теорию поэтического искусства по тщательности разработки, то мы можем понять, как иррационализм романтиков превращается здесь в свою противоположность, и, например, Новалис не случайно выносит замечательный приговор: «Язык богов есть математика» [127, т. II, с. 295].

Этого упрощенного противоположения «чистой иррациональности» столь же «чистому» рационализму можно было избежать согласно глокнеровской концепции, лишь отправляясь от «Критики способности суждения», представлявшей собой существенный корректив к «Критике чистого разума» с ее понятием о вещи в себе. «Из критики способности суждения ясно вытекает, что духовная деятельность, выходящая за пределы математического естествознания, требует созерцания целого и рядом с конститутивными принципами предполагает регулятивные. Однако в этом случае учение о познании, развитое в критике разума, выступает в новом свете. Теперь становится ясным, что иррациональное участвует во всяком опыте, а вместе с этим также и во всяком точном математическом познании: оно присутствует в содержании данного, в созерцании, в продуктивной способности воображения и в вещи в себе. Упомянутое выше разделение рационального и ир-

рационального на два различных участка человеческого духа далее не было возможным. Науку не представлялось более возможным подводить исключительно под общий знаменатель рационального, и точно так же нельзя было начинать с того, чтобы характеризовать искусство и религию просто-напросто как иррациональное» [там же, с. 197].

Как и во всех аналогичных случаях, Г. Глокнер «встраивает» в изложение хода гегелевской мысли свою собственную концепцию «совмещенности» (или «совместимости») рационального и иррационального. Антиномию рационального и иррационального, принявшую, по его мнению, вид неразрешимой именно вследствие кантовского сугубо рационалистического понимания «иррационального», не смогли решить ни Фихте, ни романтики, поскольку им не удалось выйти за рамки кантовского рационализма, обремененного просветительскими предрассудками. Но вот кому удалось здесь пойти дальше Канта, так это Ф. Шиллеру, снявшему противоположность («чистого») рационализма и (столь же «чистого») иррационализма, обрекавшую философское мышление на рассудочно-рационалистическую рефлексию, колебание между этими полюсами. Решение этой проблемы Г. Глокнер находит в работе Шиллера «О наивной и сентиментальной поэзии».

В отличие от романтиков, выстраивавших рассудочную конструкцию «чисто» иррационального искусства, «Шиллер, — согласно Глокнеру, — говорил о поэзии, имевшей место фактически; он считал, что абсолютно-поэтический иррационализм представляет собой абстрактную конструкцию, и различение (видов поэзии, о которых идет речь в его статье. — *Ю. Д.*) состоит только в том, что «наивный» поэт выражается непосредственно предметным образом, тогда как поэт «сентиментальный» предоставляет место рефлексии. Шиллер сознает также, что в Новое время на первый план с необходимостью должна выступить сентиментальная поэзия. Желание романтиков восстановить утраченную наивность искусства было ему чуждо. Тем не менее он выдвинул требование: достигнуть третьей ступени. «Идеальное» искусство — то, которое снимает рефлексию во имя осуществленной предметности и означает большее, чем бессознательно-наивное творение» [там же, с. 196]. Развивая эти воззрения, Шиллер, по утверждению Глокнера, «создал учение об эстетическом созерцании и органическом формообразовании, которое после него самостоятельно развивало прогрессивное кантианство» [там же, с. 197]. «Прогрессивным кантианством» он считает именно кантианство, развивающее идеи кантовской «Критики способности суждения», лишенной, по его мнению, рационалистических недостатков «Критики чистого разума». К продолжателям этой линии в кантианстве, прямиком ведущей к неогегельянству, Г. Глокнер причислял и себя.

В том обстоятельстве, что Шиллер, предупредивший в этом отношении «прогрессивных кантианцев», также руководствовался идеями «Критики способности суждения», Глокнер видит основную причину достижений Шиллера, обеспечивших ему безуслов-

ное превосходство над философами, шедшими от «Критики чистого разума»: «Как, однако, случилось, что только поэт смог уберечься от ложного пути, по которому двинулись не только первые сторонники Канта, но также и Фихте, Шлейермахер и романтики? Ссылка на выдающуюся гениальность сама по себе еще недостаточна для решения этого вопроса; есть возможность ответить на него иначе. Шиллеровская философия основывалась не на «Критике чистого разума», но на кантовском философско-историческом понимании и прежде всего на «Критике способности суждения». Эта связь в «прогрессивном» кантианстве стала решающей» [127, т. II, с. 196]. Как видим, ориентация на «Критику способности суждения» выступает для «прогрессивного кантианца» Г. Глокнера как безусловное предпочтение «философско-исторического» подхода гносеологическому (не говоря уже о чисто логическом).

Шиллеровский подход к Канту комментатор-неогегельянец противопоставляет фихтеанскому, поскольку у Фихте исходным пунктом стала критика понятия вещи в себе, тогда как «Критика способности суждения» всегда сохраняла подчиненное значение [там же, с. 197]. Фихте в силу его приверженности рационализму рассматривается Глокнером исключительно как «философ рефлексии», не выходящий за пределы чисто рассудочного «различения и разделения»: так интерпретируется у Г. Глокнера гегелевская критика Фихте. Результатом такого рационально-рефлектирующего подхода оказалось фихтеанское различение «я» и «не-я», сформулированное как «контрадикторное противоречие» [там же, с. 215]. Это рассудочное различение и оказалось, если верить Глокнеру, предпосылкой всего последующего хода мысли, с необходимостью приведшего к гегелевскому «панлогизму», — к той рационально-диалектической форме, в которую Гегель облек свое мировоззрение. «Как видим, — подчеркивает Г. Глокнер, — предпосылка всего этого хода мысли — контрадикторное противоречие я и не-я, конечного и бесконечного... У Фихте рефлексия выражается лишь в различении и разделении» [127, т. II, с. 215]. Этим он оказал пагубное влияние на Гегеля: «Без процесса, осуществленного Фихте, Гегель не смог бы развить никакого диалектического метода» [там же, с. 215].

В общем главным виновником и гегелевского «панлогизма», и гегелевской диалектики, получившей вид логически определенного движения понятий, и, наконец, того, что в центре системы диалектических категорий оказалась («бесперспективная») категория противоречия, был не кто иной, как Фихте — рационалистически-рассудочно ориентированный демон-искуситель немецкой иррационалистической мысли. Это она, фихтеанская рефлексия, оказалась идейным источником и действительной причиной того, что Гегель, не избежавший влияния Фихте, придал рационалистически-диалектическую форму своим воззрениям, а последняя — в своем систематическом развитии — стала «панлогизмом», а может, и наоборот: поддался искушению «панлогизма», а потому предста-

вил свои воззрения в рационалистически-диалектическом облачении. Так или иначе, но именно по той причине, что «панлогизм» был выражением «рефлективного момента», он не мог, согласно Глокнеру, обеспечить достижение подлинного единства: «...Гегель не мог достичь никакого абсолютного единства (тождества) на пути панлогизма. Тем не менее необходимо было преодолеть раздвоение и удовлетворить потребности философии: она получала свое выражение именно тогда, когда Гегель разрабатывал дальше свой ранний опыт и ссылался на единство и целостность органического роста, созерцание, любовь и т. д. В этих случаях он рядом с рациональным фундаментально и основательно опирался также на иррациональное... *Фихте был отброшен им с дороги*... По-видимому, он (Гегель. — *Ю. Д.*) разрабатывал кантианство на манер, подобный шиллеровскому» [127, т. II, с. 215]. Только отделавшись от фихтеанского наследия, Гегель мог, согласно комментатору, дать адекватное выражение гениально восчувствованному им иррациональному содержанию, открыв истинную перспективу для тех философов, которые (как и сам Г. Глокнер) решились бы повторить эту операцию в нашем веке теперь уже по отношению к самому Гегелю: принеся в жертву «фихтеанское» начало его учения ради спасения другого — истинно гегелевского.

Итак, критика Гегелем «философии рефлексии» истолковывается его комментатором как борьба против панлогической абсолютизации рационально-диалектического метода. При этом автора двухтомника о Гегеле не смущает тот общеизвестный факт, что немецкий диалектик уже в «Феноменологии духа» самым недвусмысленным образом высказывался против выдвижения на место рационального познания «иррациональных» душевных способностей — «созерцания», «любви», «веры» и пр. (см., напр.: Предисловие к «Феноменологии духа»). Концепция Г. Глокнера всегда оставляет возможность сказать, возразив против фактов подобного рода: они, дескать, являются лишь свидетельством, что «рефлективная» тенденция, ведущая к «панлогизму», в данный момент начинает преобладать в мировоззрении Гегеля. И то, что этот самый рационализм оказывается господствующим моментом в гегелевском мировоззрении уже начиная с периода работы над «Феноменологией духа», не является контраргументом для Глокнера постольку, поскольку он, ведь, считает рационализм лишь внешней оболочкой, под которой в качестве истинного содержания философии Гегеля все время скрывался логически невыразимый опыт, иррациональный мотив. В общем вне зависимости от того, какой удельный вес в мировоззрении Гегеля имеют «иррациональные» мотивы, фактически вся суть в том, что именно их, и только их, Г. Глокнер считает единственно истинными, а потому решающими для гегелевской философской эволюции и ее итогов, тем более что основным из них оказывается в конце концов собственная концепция Г. Глокнера.

Спасая «иррациональное зерно» гегелевского учения для философского мышления XX столетия — даже если для этого приходилось вступать в борьбу с самим Гегелем, — Г. Глокнер особое внимание обращает на понятие созерцания. Это понятие играет существенно важную роль в его собственном построении; и на его примере можно гораздо яснее понять философскую «технологию» Г. Глокнера, вырабатывавшего свою концепцию на путях «интерпретирующей» *деструкции* гегелевских понятий. «Читателю, — пишет он, — определенно бросилось в глаза, что Гегель никогда не говорил о созерцании, не ставя перед ним специально слова «трансцендентальное». По сути дела, тем самым осуществляется «транспонирование» созерцания и мышления на одну и ту же — теоретическую — плоскость. Разумеется, речь идет не о моем созерцании и не о созерцании читателя, но о всеобщем понятии созерцания. Тем самым в рассуждение уже включается панлогизм, — и этот первый шаг уже сделал Кант. *Поскольку в сущности рационального лежит возможность и даже долженствование превращения во всеобщее, постольку иррациональное благодаря превращению во всеобщее утрачивает свой существенный характер*» [127, т. II с. 223]. Иначе говоря, попытка мыслить «созерцание» в понятиях (даже диалектических — в отличие от того, что думал, например, Р. Кронер) неизбежно ведет к утрате самого существенного в нем — его иррациональной сути; созерцание, следовательно, можно только ... созерцать.

Г. Глокнер считает, что Гегель только запутал истинный смысл вопроса о соотношении чувственного (т. е. иррационального) и рационального, поскольку, как и Кант, имел в виду только «трансцендентальную» чувственность, т. е. чувственность, лишенную ее существенного определения — индивидуализации; в этом и заключалась рационализация чувственного. «Более чуткую» постановку вопроса Глокнер видит в предварительном размежевании двух «уровней» человеческого познания: чувственного (который он отождествил с иррациональным) и рационального. «Исходя из этих оснований, — пишет Глокнер, незаметно переходя от интерпретации Гегеля к изложению своего построения, — я уже не характеризую мою философию как трансцендентальную философию и отклоняю возврат к Канту в этом отношении точно так же, как и гегелевскую диалектику. Кантовский трансцендентальный поворот требует, чтобы проблема иррационального была правильно поставлена; однако для ее решения требуется дальнейшее вращение вокруг оси, которое восстановит уровень «*common sense*» [там же, с. 223]. И тут же вновь ссылка на «положительный пример» Шиллера: «Уже Шиллер был трансцендентальным философом только по имени; от панлогизма он был совершенно свободен» [там же].

Здесь очевиден поворот против трансцендентализма, в лоно которого усиленно пытались вернуть гегелевскую диалектику такие неогегельянцы, как Р. Кронер. Но поскольку трансцендентализм отождествляется в глазах Глокнера с рационализмом вообще,

постольку этот поворот предполагает квалификацию в качестве трансценденталиста и самого Гегеля, который, как известно, был решительным противником трансцендентализма. И все это для того, чтобы, объединив лозунг «Назад к Канту!» с лозунгом «Назад к диалектике!», отвергнуть и тот и другой. Основной порок трансцендентализма (он же — рационализм) усматривается Глокнером в рационалистической неспособности постичь единое в его «единственности». Трансценденталист неизбежно раскалывает единичное на то, что ухватывается в его всеобщности рациональным понятием, и то, что им не ухватывается. Последнее оказывается «чисто» иррациональным, т. е. такой противоположностью рационального, которая сама на самом деле есть только его «негатив». В этом, по Глокнеру, суть гегелевского трансцендентализма. «Я не могу, — пишет Глокнер, — пройти мимо, не указав на две (компенсирующиеся) ошибки, которые, по моему мнению, принципиально совершает Гегель. Во-первых, он принимает во внимание в индивидууме лишь «единичность». Таким образом, он достигает возможности говорить о позитивной и негативной (=не-позитивной) сторонах отношения и вообще диалектически развивать всю систему. Однако теперь (здесь комментатор вновь переходит к изложению своей концепции. — *Ю. Д.*) индивидуум не только единичное, но и «единственное». Если я характеризую эту единственность как «иррациональное», то это рациональная формулировка того, что ведь противопоставление, осуществленное с помощью отрицания, тотчас же совершает превращение. Между тем теперь задача состоит в том, чтобы то, что нам мнится, выразить также и позитивно. Слово «единственность» создает то, что указывает на момент, ускользающий от всякого сравнения...» [127, т. II, с. 325].

Обратим внимание на однопорядковость понятий «единственного» и «иррационального» у Глокнера, поскольку здесь наиболее отчетливо раскрывается смысл глокнеровского иррационализма. Он предстает как осознание «зазора» между тем, что постигается в единичном с помощью рациональных понятий, и тем, что ими не постигается и требует иных способов постижения. Подчеркивание «единственности», в отличие от единичности, — это то, что уклоняется от действия общих закономерностей, что неподвластно им — как некое «исключение» из закономерного процесса, как синоним «освобожденного» от его власти. Такого рода критика Гегеля его комментатором заставляет вспомнить не только Киркегора, но и Штирнера. Однако в отличие от них Глокнер подводит под «единственность» также и сверхиндивидуальные образования: «...Если теперь в этом смысле понимается индивидуальность народа, то, само собой разумеется, что, стало быть, «единичное» также не подлежит уничтожению. Раньше (в ранний, дофеноменологический период. — *Ю. Д.*) Гегель различал единственность и единичность как индивидуальность и субъективность; теперь он пренебрегает этим различием в интересах панлогического уровня, на котором он намеревается развить систему диалек-

тически (т. е. с помощью отрицания). Этот первый недостаток дополняется, однако, вторым. У Гегеля единичное выглядит так, будто народы-индивидуумы в качестве «единичных» либо мирно существуют рядом друг с другом, либо выступают с войной друг против друга. Это рассуждение не представляется мне достигающим своей цели. *Не единичность, но единственность делает войну абсолютно необходимой.* Если народы-индивидуумы принимаются лишь как «единичные», то долг состоит в полюбовно-мирном регулировании отношений. Однако иррациональное сознание своей *единственности* повелевает каждому отдельному народу бороться за *самосохранение, которое идентично с поступательным развитием могущества.* (См. об этом мою книгу «Путешествие духа», 1938)» [там же, с. 325].

В этом последнем рассуждении, кстати, явственно проступает антилиберальный политический смысл глокнеровской асболютизации «единственности»: «трансценденталистский» акцент на рационализуемости, или, что то же самое, общезначимости единичного предполагает возможность выводов в духе политического либерализма, скажем, в духе кантовской идеи «вечного мира». Ведь при этом предполагается возможность — и даже моральная необходимость — найти то, что объединяет «народы-индивидуумы», ибо с этим объединяющим началом сопрягается самое главное и существенное во всех «индивидуальностях». Но если этим главным и важнейшим считать именно «единственность», разверзающую непреодолимую пропасть между «народами-индивидуумами», то идея «вечного мира» превращается в беспочвенную фантазию и даже опасную утопию. В этом смысле «единственность» расшифровывается как *неизбежность войн,* в которых народы только и могут отстоять и утвердить свою «единственность».

Поскольку же эта самая «единственность» дана каждому народу заранее, как его «судьба», постольку неотвратимой «судьбой» человечества оказывается борьба «народов-индивидуумов» не на жизнь, а на смерть за свое существование и самоутверждение. Отсюда «трагизм» человеческой истории, человеческого существования, «жизни» вообще, о котором так часто говорит комментатор гегелевского учения, даже диалектику Гегеля отвергающий за недостаточность осознания всей глубины «трагического». Круг замкнулся: начав с «пантрагического» истолкования диалектики, неогегельянство кончает ее отрицанием — и именно по причине недостаточной «трагичности».

Последующие рассуждения Глокнера с полной определенностью показывают, что эта «единственность» каждого народа, выступающая как его «судьба», имеет даже не историческую, а чисто биологическую — «расовую» — подоснову и выступает как «расовая судьба». Читаем: «В своих лекциях Гегель упоминал также ту «позитивность содержания», которую мы характеризуем как *расу.* Раса также есть «необходимость», которая может быть объяснена естественно-научно. Однако такое «оправдание» касается всегда только сравнимого и относительного. Принятая аб-

солютно, раса образует индивидуальность народа. Но, подобно тому как рыба организуется в воде, птица — в воздухе, культура народа развивается в среде его расы. Невозможно выйти из этой среды и перейти в другое состояние. Но, разумеется, возможно, чтобы эта среда сама изменилась или распалась. В этом случае умирает индивидуальное содержание» [там же, с. 344].

«Хитрость» глокнеровского приема состоит в том, что подобные весьма одиозно звучащие (особенно в 1958 г., когда эта книга была переиздана) рассуждения автор ведет не столько от своего — «первого» — лица, сколько от имени Гегеля, в связи с тем, что комментатор называет «вторичным» обращением к «пантрагизму» молодого («дофеноменологического») Гегеля: «Эта индивидуальность (имеется в виду «народ-индивидуум». — *Ю. Д.*) непосредственно созерцает себя как таковую. Но она, конечно, одновременно сознает, что индивидуальна не только в позитивном и абсолютном смысле, но и объективно представляет собой нечто только единичное и особенное. Это негативное она героически противополагает себе как свою судьбу. С этой судьбой она примиряется через сознательную жертву. Однако отказываться от этого негативного она не хочет и не может, так как без борьбы с судьбой она не могла бы жить.

Этим вторичным обращением к *пантрагизму,* который получает свою окончательную форму лишь теперь благодаря специальному включению позитивных индивидуальностей, Гегель заключает свою статью («О научных способах понимания естественного права, его места в практической философии и отношение к позитивной правовой науке». — *Ю. Д.*). Спор с философской рефлексией завершен» [там же, с. 344—345].

Как видим, спор этот решился, по Глокнеру, всецело в пользу иррационализма. Хотя комментатор оговаривается, что Гегель «не исключал рефлексии, но познал ее в необходимости», хотя он и подчеркивает, что «без рефлексии невозможна никакая система философии» [там же, с. 345], тем не менее рефлексия эта целиком подчинена у него иррациональному содержанию. Да и вообще она выступает в конечном счете как слепое орудие не менее слепой «судьбы». «Однако из формы рефлексии одновременно с каждым философствованием вырастает его «*судьба*»: постоянно угрожающая опасность обособления и фиксирования, исходящая от самого его творца, опасность превращения во всеобщее, исходящая от его учеников, наконец, опасность закостенения и смерти» [там же]. Философствование оказывается подчиненным биологическим ритмам. Его судьба, как и судьба всего живого, — закостенеть, омертветь, погибнуть; ей подвластно и гегелевское мышление, «живой дух» которого был обречен на гибель, как все живое. А гробовщиком и могильщиком этой «живой жизни» мышления оказалось все то же — диалектическое — понятие.

По мере развития гегелевского мировоззрения его терминология становится все определеннее, рационализм Гегеля получает все более ясное и последовательное выражение, все меньше под-

дается интерпретации в духе иррационализма. И сам Глокнер, при всем его желании доказать противное, не может не согласиться с тем, что, начиная с «феноменологического» периода духовного развития Гегеля, в его мировоззрении торжествует «панлогизм». Поэтому для доказательства того, что суть гегелевской философии по-прежнему оставалась иррационалистической, Г. Глокнеру приходится создавать все более сложные и искусственные построения.

Читаем в книге о Гегеле: «...Феноменологическое царство форм должно быть повсюду «наличным одновременно» как целостность системы вообще. Если достигается это одновременное созерцание, то философски образованный читатель преодолевает панлогизм. Однако такое творческое преодоление предоставляется творческому духу; его, собственно, остается необходимым требовать или предполагать, и Гегель, собственно, не мог отобрать у читателей это высшее и последнее дело. То, что фактически происходит в гегелевском произведении на одной странице за другой, есть диалектический прогресс от одного понятия к другому. Осуществить этот прогресс ступень за ступенью — к этому принуждается читатель; в то же время задачу одновременного созерцания целого предоставляется возможным решать лишь художественными, религиозными средствами, т. е. средствами, считающимися непосредственно-личными. Во многих (отнюдь не во всех) местах феноменологии действует эта иррациональная сила, непосредственно увлекающая читателя. В Энциклопедии, напротив, господствует постепенный ход чистой науки. В этой школьной научности гегельянство погибло» [127, т. II, с. 554—555].

Фактически здесь «иррационалистический импульс» молодого Гегеля, так же как и его «угасание» в последующем процессе феноменологической рационализации, выводится из того существенного для идеи «Феноменологии духа» обстоятельства, что предмет, подлежащий теоретическому освоению, первоначально фигурирует в человеческой голове в форме представления, так что весь последующий познавательный процесс выступает как его своеобразное разложение, совпадающее с процессом переработки представления в понятие. Причем сам Гегель был непоколебимо убежден, что содержание, выступающее в человеческой голове в форме представления, отнюдь не является чем-то «иррациональным», по отношению к чему последующее развитие — это движение в принципиально иной сфере. Задача, которую ставил перед собой Гегель, между прочим в том-то как раз и состояла, чтобы доказать, что по истине содержание представления вполне «разумно», «рационально», но, разумеется, в логико-диалектическом смысле. Доказательство это он видит в самом процессе превращения представления в понятие, а предпосылку — в понимании представления как общественно-признанного содержания человеческого сознания, поскольку представлением становится лишь такое содержание человеческих переживаний по поводу действительности, которое получило выражение в слове, уже несущем в себе Логос.

Что же касается Г. Глокнера, то для него процесс превращения представления в понятие (как и вообще рационализация любого иррационального содержания) выступает как трагедия — трагическая борьба рационального и иррационального «моментов», каждый из которых имеет свое право на существование и отстаивает его до конца, причем в конце концов, если верить Глокнеру, больше (истинных) прав все-таки у иррационального — и тем более трагична его судьба в гегелевской диалектике, подавляющей иррациональный жизненный импульс с помощью своих рациональных категорий. Таким образом, здесь (как и в случае с расшифровкой понятия «рационально-иррациональной совместимости» — основополагающего для Г. Глокнера) на место логико-теоретического анализа соотношения рассматриваемых понятий приходит их описание с помощью *метафор,* имеющих скорее *эстетический* характер.

Уйти от «транспонирования» представления (или, скажем, созерцания), подвергаемого теоретическому анализу, на «логический уровень», уровень понятия, можно было лишь путем *эстетизации* не только представления, но и понятия. Отсюда стремление комментатора представить «живое» и «истинное» в философии Гегеля как «пантрагизм», противостоящий гегелевскому же «панлогизму»: на месте Логоса оказывается *Трагика со всеми связанными с нею эстетическими ассоциациями.* «Понятие разумного духа, — характеризует Глокнер гегелевское воззрение, — всеобъемлюще и абсолютно; мнимая неразумность (все то же «иррациональное». — *Ю. Д.*) снята в нем как «момент». Однако необходимо понять, что тем не менее их (разумного и неразумного. — *Ю. Д.*) борьба никоим образом не исключается. Сама эта борьба точно так же осознается в ее необходимости! Она отвечает, следовательно, гегелевскому «пантрагическому» мировоззрению, с которым так называемому «оптимизму» (имеется в виду оптимизм просветителей и рационалистов. — *Ю. Д.*) вовсе нечего делать» [там же, с. 559—560].

Однако тем более наивной в своем просветительском оптимизме представляется Глокнеру гегелевская вера в Науку, которая, собственно, и явилась согласно его концепции подлинным источником «панлогического» мотива в мировоззрении Гегеля, который время от времени подавлял мотив «пантрагический» (хотя никогда не мог заглушить его полностью). Гегель, по мнению его комментатора, не замечает, что «научность» выступает, по сути дела, как та форма, через которую осуществляет свое поступательное движение та же самая иррациональная «судьба», хитро использующая человеческое стремление к рациональному пониманию, к рефлексии, к науке. Стремление Гегеля облечь свои философские воззрения в научную форму было, согласно Глокнеру, выражением исторической обусловленности, исторической «судьбы» гегелевской философии, которая, если бы она возникла в другую эпоху, вполне могла бы выразить свое подлинное «иррациональное» содержание совершенно иным путем. «Гегель, — читаем мы у него, —

следовал здесь стремлению к абсолютному единству, которое, вероятно, соответствовало иррациональной «потребности», хотя и выразилось панлогически. Монистическая система Спинозы представляет собой подобное же рационализирование основного иррационального содержания; между Спинозой и Гегелем стоит — связывая и разделяя их — Фихте» [127, т. II, с. 222]. Ну а панлогизм, как нам уже неоднократно сообщалось, неизбежно ведет к искажению реальности, и прежде всего в том ее аспекте, который связан с «единственностью», «неповторимостью», «уникальностью» и т. д.: «Непостижимое логически-диалектически выступает теперь в качестве «случайного существования»... Гегель договорился до утверждения, что природа неспособна удержать понятие и в известных границах то и дело уклоняется от него. В подобных высказываниях торжествует панлогизм, он оказывается даже доктринерским рационализмом, который вовсе отрицает сущность иррационального» [там же, с. 560].

Защищая от гегелевского панлогизма «случайное», Глокнер использует ту же самую аргументацию, которую применял и в том случае, когда защищал от Гегеля права «единственного», индивидуально-уникального и т. д.: «В действительности же случайно являющееся формообразование столь же мало случайно, сколь и единичный индивид. Конечно же, ни то, ни другое не дедуцируемо в логическом смысле, как это пытается сделать панлогизм и как это должен стремиться сделать научный метод. Но поэтому они и не являются неразумными и бездуховными. Многочисленные места в гегелевских юношеских работах, а также в «Феноменологии духа» показывают, что он сам снова и снова вставал на порог этого понимания» [127, т. II, с. 560].

Но тогда возникает вопрос: почему Гегель все-таки «не мог решиться перешагнуть этот порог для всех случаев и «снять» диалектический логицизм в своем пантрагическом мировоззрении как его чистый «момент»? [там же]. Ответ, который дает на него Г. Глокнер, рискует обернуться против него самого, его собственного иррационализма. Комментатор Гегеля считает, что он отказался осуществить акт подобного «снятия» диалектики в «пантрагизме», «так как этого не позволила ему сделать интеллектуальная совесть. Он хотел романтическому иррационализму во всех областях (также и в политической!) противопоставить чистую научность. В надежном ходе своего диалектического метода он усматривал единственную гарантию против незрелой болтовни и безответственной мечтательности» [там же].

Однако, продолжает комментатор, сосуществование этих двух несовместимых моментов в философии Гегеля — момента рационалистически-оптимистического, предполагающего веру в общезначимое и всеобщее, и момента «судьбического», связанного с ощущением неповторимости и незаменимости единичного и случайного — лишь усиливали общую «пантрагическую» результирующую гегелевского мировоззрения. Иррационалистически-«судьбический» *принцип индивидуальности,* постоянно сталкиваясь с ра-

ционалистически-«оптимистическим» *принципом всеобщности,* вызывает трагический разлад, который, по Глокнеру, и *является движущим импульсом гегелевской диалектики,* тщетно пытавшейся преодолеть его своими средствами. Особенно пагубно это «пантрагическое» раздвоение сказалось, согласно комментатору, в отношении Гегеля к христианству. «Последняя причина, из-за которой гегелевское понимание религии остается неудовлетворительным, связана с недостатком его философской тенденции вообще, который достаточно часто подчеркивался мной, — читаем мы в книге о Гегеле. — Он не признавал особенности «индивидуального» и рационализировал его как «чистую субъективность». Из неповторимости личности возникала чистая единичность. Тем самым не только отнималась всякая почва у религиозного стремления, но точно так же и личное существование «этого» индивидуума в абсолютном попадало в диалектическое кружение мысли. В произведениях Гегеля мы снова и снова с неизбежностью наталкиваемся на места, где глубоко постигается проблема «этого». Однако иррационалистический принцип индивидуальности, который обнаруживается здесь, не в состоянии пробить панлогизма; только на мгновение возвращался Гегель к этому принципу в своих юношеских философствованиях, которые, однако, не принесли решительных изменений для диалектического метода.

Однако никогда не следует сомневаться в том, что Гегель был серьезен в своем признании христианства. Это признание столь же плохо отвечало и панлогизму, так что радикально утвердить себя оно могло опять-таки лишь на путях глубинного укоренения в гегелевском *пантрагическом мировоззрении.* Ничто не было так чуждо нашему философу, как плоский оптимизм. Он понимает необходимость самопожертвования, которое должно быть осуществлено каждым индивидом во имя свободы. Не существует никакого формообразования без границ, воли — без отречения, наличного бытия во времени — без исчезновения во времени, жизни — без смерти. Сам бог не был бы абсолютным, если бы он не был подвластен судьбе. В том, однако, что сам Он — не только вечное абсолютное бытие, но также и вечно преходящий человек, состоит сущность духа в его святости» [там же, с. 566—567].

Итак, в конце концов идея «пантрагизма» расшифровывается как идея судьбы, господствующей надо всем, даже — *на языческий манер* — над самим богом. «Абсолютность» бога расшифровывается как *подвластность судьбе* — мотив, заставляющий вспомнить о хайдеггеровской «судьбе бытия», «в горизонте» которой возникают боги. Причем и для бога обреченность судьбе оказывается тождественной обреченности смерти, а потому и в нем, в его «природе» предполагается конечное, смертное начало, над которым сам он не властен. Тленность, гибельность, смертность всего, включая самого бога, — вот, что делает трагичным все, о чем можно сказать: это есть. Отсюда же и иррациональность всего, «что есть», его непостижимость для разума в своей истинной сути. Ведь если смертность, гибельность всего неподвластна даже

самому богу, то тем менее подвластна она человеческому разуму: для него она поистине «запредельна».

Иррациональность — судьбичность — смертность предстают в глокнеровской системе координат как однопорядковые, если не тождественные понятия-образы, а потому на каждом из них лежит печать не столько даже трагичности, сколько безысходности — обреченности. Ведь трагедия начинается там, где есть борьба с этой судьбой и даже самой смертью, где есть стремление постичь «иррациональное». Но как раз все то, что имеет отношение к этой борьбе, и списывается Г. Глокнером на счет «рационалистической диалектики», о чем свидетельствует глокнеровская интерпретация Гегеля. Вот почему, доходя в своем стремлении защитить «пантрагический» мотив гегелевской философии как единственно истинный до отрицания диалектики Гегеля, его комментатор вступает в вопиющее противоречие даже со своим собственным замыслом: он хочет иметь трагедию во всей ее «подлинности», лишив ее одного из противоборствующих начал, во взаимодействии которых только и заключается ее бытие. Диалектика, от которой Г. Глокнер так хотел бы «очистить» гегелевский «пантрагизм», мстит ему даже на его собственном поле.

Таковы неутешительные итоги глокнеровской попытки представить «живое начало» философии Гегеля *путем деструкции гегелевской диалектики,* логически-понятийной структуры гегелевского мышления вообще и замены ее *эстетизированными иносказаниями* — метафорами «иррационального», «судьбы», «смерти» и т. д. В очень значительной степени их следует рассматривать и как *итоги той общей тенденции превращения философии в род «интеллектуальной романистики»,* которую на рубеже XIX—XX вв. представлял В. Дильтей, развивший ее, в частности, также и в применении к истолкованию гегелевского мировоззрения. Ведь Г. Глокнер не только осознавал себя продолжателем дильтеевской традиции, но и в самом деле был таковым, особенно в области «гегелеведения». И в целом его истолкование как гегелевской философии вообще, так и диалектики Гегеля в особенности было замкнуто «магическим кругом» «философии жизни», как его очертил В. Дильтей.

Г. Глокнер развивает до крайних выводов тенденцию метафоризации гегелевских понятий, с достаточной определенностью прорисовавшуюся уже в дильтеевской интерпретации идейной эволюции молодого Гегеля. В глокнеровском «преломлении» (например, в книге «Авантюра духа» (1938)) *гегелевские понятия,* которые этот комментатор Гегеля не без основания подает от своего имени, фигурируют уже как *прямые персонификации.* Как констатирует один из официальных философов гитлеровских времен, гегелевский дух у Глокнера — это «герой», деятельность которого «драматична, трагична» [149, с. 219], более того, «авантюристична»: ведь она не диалектична, как у Гегеля, не антиномична, как у Виндельбанда, но «парадоксальна» [там же], т. е. абсолютно произвольна и не поддается никакой рационализации. Иначе го-

воря, глокнеровский «дух» ведет себя в книге, посвященной эстетизирующей апологетике его «авантюры», точно так же, как вел себя гротескный персонаж, который возглавлял в те времена нацистский «Райх». И многое говорит за то, что сходство глокнеровского *духа-авантюриста* с этим персонажем (представляющим собой карикатуру на Наполеона, которого Гегель назвал «мировым духом на коне») было вовсе не случайным: с него списывал автор книги те черты, которые затем приписывал понятию «духа», экспроприированному у Гегеля, чтобы заставить этот «дух» крутить скрежещущие жернова нацистской пропаганды.

Кстати сказать, даже упомянутый нами автор, один из немногих, кому в гитлеровские времена было позволено выпустить книгу о немецкой философии XX в., не мог удержаться, чтобы не показать, как далеко зашла у Г. Глокнера (трагически-«героическая») *эстетизация теоретико-познавательных* категорий. ««Теоретической действительности» (связи суждений) противостоит (согласно автору «Авантюры духа». — *Ю. Д.*) в качестве ее «другого» «эстетическая действительность», — противостоит таким образом, что обе образуют «рационально-иррациональную связь»: индивидуальную действительность. Последняя выглядит как синтез, так как именно индивидуальность (человека) является тем, что придает эстетически-логической связи печать неповторимости. Но она не синтез, а «чудо», которое продолжает совершаться «в нас самих».

Если это «чудо» — как чудо самопереживающей единственности — принимается как исход и получает название «экзистенции», то нетрудно заметить, как эта философия духа превращается в «гегелевскую» экзистенц-философию неоидеалистической чеканки: всякое существование основывается на вовлеченности и означает риск (что, разумеется, тут же и обесценивается, поскольку должно иметь значение буквально «для каждой песчинки, каждой волны»)» [149, с. 220].

Так из сознательного «пантрагического» разложения логически-понятийной структуры гегелевской диалектики противоположностей, заменяемой «совместимостью» понятийно-рационального и эстетически-иррационального, возникает нечто, аналогичное «экзистенциальной» концепции диалектики — диалектики уникального (а потому и необъективируемого) существования.

Раздел III. ДИАЛЕКТИКА МЕЖДУ ЭСТЕТИЗМОМ И ЭСХАТОЛОГИЕЙ

(типы немарксистского истолкования диалектики)

Глава I. АБСОЛЮТНЫЙ ИСТОРИЗМ И «ДИАЛЕКТИКА РАЗЛИЧИЙ»

§ 1. «Диалектика различий» как эстетическая метафизика истории

В эволюции Б. Кроче по направлению к неогегельянству огромную роль сыграла рано осознанная оппозиция по отношению к позитивизму спенсеровского толка, пользовавшемуся большим влиянием в Италии конца XIX в. Однако на первом этапе этой эволюции определяющей оказалась антидиалектическая тенденция, воспринятая Кроче от Гербарта. И хотя впоследствии влияние этой тенденции в крочеанском мировоззрении ослабло настолько, что уже не мешало ему воспринять гегелевскую философию, оно по-прежнему препятствовало адекватному пониманию диалектики Гегеля, предопределив негативное отношение Кроче к тому, что составляет ее ядро, а именно учение о противоречии как единстве противоположностей.

«Мое первое критическое утверждение, — пишет Кроче, — вырисовалось... как оппозиция тому неорганизованному и буйному поветрию и преимущественно тем его формам, которые осаждали и опрокидывали мною выработанные доводы исследований в литературе и в истории. Поэзию, искусство, красоту позитивисты и эволюционисты считали наслаждением чувствами, наслаждением психическими ассоциациями, наслаждением наследственными привычками и предрасположениями, не отличающимися от наслаждения полезным, или даже отзвуком или иллюзией полезного; и они не упускали случая свести их непосредственно к сексуальному инстинкту или к живой предыстории и описывали их как вид утонченной и угасшей чувственности. Опасность не менее грозная нависла над историей по вине социализма, который превращал идею исторической жизни в монотонное повторение некоторых политических, социальных и просветительских схем и в действие нескольких общих законов, как правило страшно приукрашенных тогдашними демократическими утопиями и другими тенденциями практического порядка; и кичился тем, что с такими принципами он «поднимал» наивную «историю историков» до «позитивной и естественной науки» [цит. по: 20, с. 191].

Поначалу альтернативу этому позитивистскому поветрию Б. Кроче искал у Гербарта — «теоретика «идеалов», «понятых как особые и вечные, как абсолютные формы, направляющие челове-

чество» [там же, с. 184]. На путях, предуказанных гербартианским идеализмом, искал он удовлетворения «непреодолимого стремления души» своей, побуждавшего его «искать связи, соединяющие друг с другом высшие идеальности человеческого духа, — Истину, Добро, Прекрасное» [там же, с. 185]. Для Кроче не были ясны еще те общемировоззренческие посылки, которые побуждали его настаивать на вечности и неизменности этих форм, выдвигаемых против позитивистского релятивизма и утилитаризма. Он пока что еще полностью полагался на авторитет своих философских учителей, в частности на авторитет раннего Антонио Лабриолы (антигегельянца и гербартианца), прививших ему глубокое уважение к «понятиям и идеалам, которые позитивисты и эволюционисты смешали с грязью или же низвели до суеверий и галлюцинаций» [там же, с. 186]. Молодой Кроче «довольствовался воображением идеального, помещенного над реальным, и мира понятия над миром представлений» [там же], принимая эту непроанализированную предпосылку как своего рода рабочую гипотезу, применяемую в ходе конкретного исторического и историко-литературного исследования. В целом свои ранние мировоззренческие позиции (приблизительно до 1895 г.) Б. Кроче характеризовал как позиции «десанктианского[1] идеалиста в эстетике, гербартианца в морали и вообще в понимании ценностей, антигегельянца и антиметафизика в теории истории и в общем понимании мира, натуралиста и интеллектуалиста в гносеологии» [114, с. 31].

Последующая философская эволюция, в которой значительную роль сыграло увлечение — хотя и временное и не во всем одинаково глубокое — марксизмом, не могла не принести с собой радикального критического переосмысления этих первоначальных позиций. Однако при этом все-таки сохранились многие из первоначальных убеждений Б. Кроче. Подвергнутые радикальной критике, они не исчезли вовсе из его миросозерцания, а как бы ушли в «философское подсознание», продолжая влиять на последующий ход его идейного развития.

К увлечению марксизмом Б. Кроче пришел опять-таки не без влияния Антонио Лабриолы — мыслителя, которому марксистское учение обязано своим укоренением на интеллектуальной почве Италии. В изложении Лабриолы марксизм привлек Б. Кроче, во-первых, свежим, нетривиальным истолкованием традиций немецкой классической философии, которое так отличалось от «профессорских» истолкований, в свое время превративших его в ревностного антигегельянца; во-вторых, марксизм весьма и весьма импонировал Кроче-историку, искавшему «реалистических» объяснений событиям прошлого и настоящего, которые, с одной стороны, не грешили бы позитивистскими упрощениями, а с другой — не ограничивались бы теологическими и метафизическими воздыханиям «платонического» толка[2].

[1] Речь идет о Де Санктисе.

[2] «Докапываясь» впоследствии до «объективных причин пробуждения несомненного интереса к марксизму и в особенности к историческому материализму»,

Крочеанский подход к марксизму был существенно отличен от подхода А. Лабриолы. Последний искал в нем такой метод исследования и истолкования явлений общественной жизни, который был бы наиболее прямо и непосредственно ориентирован на практически-политическое действие, причем действие революционного типа. Для Кроче же главной и решающей была «чисто теоретическая» сторона марксистского учения; он искал в нем прежде всего решения некоторых «историографических» задач, в частности «проблемы отношения между искусством и историей» [цит. по: 20, с. 204]. Конечно, обращение к марксизму даже для решения «чисто теоретических» проблем не могло быть полностью нейтральным для политического самоопределения Б. Кроче, но это последнее он понимал достаточно ограниченно — как политическое самоопределение теоретика, остающегося в пределах своей собственной сферы [3].

Поскольку марксизм выступал для Б. Кроче не как целостное мировоззрение, а как одна из теорий — хотя и наиболее глубокая и всеобъемлющая — исторического процесса, он считал возможным «извлечь» из нее некоторые фрагменты, использовав их как строительный материал для создания своей собственной концепции истории. На Кроче-гербартианца, довольствовавшегося «воображением идеального, помещенного над реальным», огромное впечатление произвела марксистская критика «идеологии», традиционных представлений о безусловной справедливости, ходячих догм «естественного права» и т. д. Из марксизма Кроче выносит представление об истории как процессе, движущими силами которого являются страсти и расчеты, а не моральные сентенции и нравоучения: о политике — как борьбе и трезвом «макиавеллизме»; о

Б. Кроче писал: «...Это случилось потому, что через эту систему я чувствовал обаяние великой исторической философии романтического периода и как бы открывал гегельянство гораздо более конкретное и живое, чем то, которое я привык встречать у учащихся и учителей, которые сводили Гегеля к своего рода вторящему Платону — теологу или метафизику. В политической же концепции марксизм возвращал меня к лучшим традициям итальянской политической науки благодаря твердому признанию принципа силы, борьбы, мощи и благодаря сатирической и едкой оппозиции праведно натуралистическим, антиисторическим и демократическим банальностям, так называемым идеалам 89-го года» [цит. по: 20, с. 192—193].

[3] «Лабриоле, — писал Б. Кроче, — марксистская теория «прибавочной стоимости» и «исторический материализм» были нужны прежде всего для практических целей социализма; мне же они были нужны с целью выяснить, что можно было или чего нельзя было извлечь из них для более живого и полного постижения философии и лучшего понимания истории. ...Он некоторое время тешил себя иллюзией, что нашел во мне своего коллегу и последователя в охране и защите истинно марксистской традиции, являющейся силой социализма; я же не строил себе ни малейших иллюзий на этот счет, и то, что он называл ленью грамотея, было в действительности упорной работой мыслителя, своего рода политической, в его же собственной сфере» [114, с. 17—19]. «Социалистические убеждения, может быть, были истинными, да, были истинными и без «может быть»; но мне недоставало веры. Поэтому я никогда и не произносил обетов», — так резюмировал впоследствии Кроче свое отношение к марксистскому социализму в эпоху своего увлечения «историческим материализмом» [там же, с. 32].

мышлении — как активном действии, а не «инертном созерцании». Тем самым в философию Б. Кроче проникает проблема борьбы, конфликта, он становится более чувствительным к диалектической проблематике, хотя, как увидим, и в достаточно урезанном объеме.

Марксизму Б. Кроче обязан и тем повышенным вниманием, которое он начинает обращать на «экономическую деятельность» и ее роль «в жизни народов»; причем «экономика» получила столь высокий статус в глазах Кроче — историка и философа, что он — под псевдонимом «Пользы» — отвел ей особое место среди «вечных ценностей» — Истинного, Доброго и Прекрасного, превратив эту классическую триаду в «тетраду» [см. 20, с. 211]. «Мне жаль, — говорил он в 1900 г., — разрушать... мою старую триаду Истинного, Доброго и Прекрасного, но эта триада, если даже она и старая, вовсе не древнейшая, ибо намного более древней является диада Истинного и Доброго, к которой с большим трудом был присовокуплен третий член — Прекрасное. И этот третий член чувствовал себя поэтому неловко среди двух других и со своей стороны причинял столько неудобств, что неоднократно предпринимались попытки растворить его или в первом, или во втором, в Истинном или в Добром, то есть рассматривать его как производную и вторичную форму или просто-напросто изгнать его из общества двух других. Я полагаю, что трудности разрешатся удовлетворительным образом с введением четвертого члена, который есть *Полезное* (экономное), и с расширением триады в тетраду» [цит. по: 20, с. 195].

Как видим, эта крочеанская «тетрада» предстает как формула разрешения фундаментального противоречия — противоречия идеального и реального. И в этом смысле она не только задает схему общего построения «системы»[4] философии Б. Кроче, но прежде всего *схему его диалектики*, представавшей как *превращение противоречия в систему «различий»*. Но об этом у нас еще пойдет речь. Пока же важно подчеркнуть, что марксизм дал Б. Кроче сильнейшее оружие в борьбе против позитивизма, ибо, как неоднократно подчеркивал итальянский мыслитель, учение К. Маркса было, с одной стороны, гораздо «позитивней» позитивизма, т. е. на деле решало те из позитивистских проблем, которые имели реальный смысл, а с другой — гораздо «философичнее» последнего, так как выросло в лоне фундаментальной философской традиции.

Однако в свою очередь и марксизм предъявлял крочеанскому миросозерцанию весьма серьезные теоретические требования: Кроче должен был не только отказаться от гербартианского «воображения» относительно «идеального, помещенного над реальным»; не только заново обосновать свои идеалы, погрузив их в исторический процесс и определив их роль в этом процессе, — он должен был также «вывести» эти идеалы из единого основания —

[4] Слову «система», впрочем, Кроче предпочитал менее сильно звучащее слово «системация» — система как процесс ее развития: разомкнутая система.

материальной жизни общества, а это, по мнению марксистов (в том числе и А. Лабриолы), нельзя было сделать иначе как на путях диалектико-материалистического монизма. Иначе говоря, Б. Кроче предстояло отказаться от своей «тетрады», выведя из экономического принципа, т. е. из принципа «Полезного», все остальные принципы — и Истинное, и Доброе, и Прекрасное. Но как раз этого-то шага он не хотел сделать: здесь пролегала принципиальная граница, всегда отделявшая крочеанство, с его боязнью утратить качественное своеобразие различных сфер, от марксистского монизма, «диалектики различий» от диалектики противоположностей.

Во-первых, Б. Кроче полагал, что «принцип экономии» является принципом человеческой деятельности точно так же, как и Истинное, Доброе и Прекрасное, и в этом смысле не обладает никакими преимуществами перед ними; поскольку же все, что имеет отношение к человеческой деятельности, имеет духовную природу и в этом смысле «однопорядково», постольку нет никакой необходимости следовать за К. Марксом и отделять сферу Полезного (область экономической жизни людей в широком смысле слова) от сферы Истинного, Доброго и Прекрасного как «материальную» сферу от «идеальной».

Во-вторых, Б. Кроче считал, что марксистский монизм, требующий последовательного выведения различных сфер человеческой деятельности из какой-либо одной, принимаемой за онтологически первичную, представляет собой непреодолимый рудимент «гегелевского панлогизма[5], который не признает и компрометирует самобытность и автономию различных духовных форм, являющихся в их различиях и единстве самим процессом развития человеческого духа, его творческой свободы» [там же, с. 213].

Наконец, в-третьих, Б. Кроче усматривал в марксизме, и — в частности — в историческом материализме, «понимание хода истории по заранее предустановленному плану, варьирующее гегелевскую философию истории» [там же, с. 207]; такое понимание исторического процесса он считал неудовлетворительным не только с теоретической, но и с этической точки зрения: оно обесценивает, если не сводит на нет, значение конкретного человеческого деяния.

Как видим, из трех моментов, которые не устраивали Б. Кроче, только один можно считать собственно марксистским в полном смысле слова, а именно материалистическое истолкование экономики как фундаментальной сферы общественной жизни людей. Что же касается двух других моментов, то они в гораздо большей степени специфичны для гегельянства, чем для марксизма. Б. Кроче был совершенно прав, когда в связи с критикой этих мо-

[5] Точка зрения, заставляющая вспомнить о неокантианцах и Дильтее. Она побуждает Б. Кроче, как и многих других неогегельянцев, выстраивать свою версию диалектики как форму критики гегелевского «панлогизма», с которым итальянский философ связывал все «мертвое» в философии Гегеля, все, что уже утратило жизненный импульс.

ментов тревожил тень Гегеля. И эта аберрация не случайна: повышенный интерес к гегелевской философии, пробужденный у Кроче марксизмом, побуждал итальянского мыслителя за каждой формулой Маркса искать Гегеля. Поскольку же гербартиански ориентированному Кроче гегелевский идеализм был гораздо ближе марксовского материализма, постольку — даже на этапе усвоения марксизма — он все время как бы «редуцировал» Маркса к Гегелю.

Так выглядел первый этап становления крочеанской версии итальянского неогегельянства. Для него характерно движение от Маркса к Гегелю и немецкому идеализму вообще, в котором можно увидеть параллель тому повороту, который примерно в тот же период произошел у русских «легальных марксистов», также отдавших дань неогегельянству с его «диалектическими исканиями». «Закваска гегельянства появляется... первый раз через марксизм и исторический материализм...» — писал впоследствии Б. Кроче, характеризуя свою философскую эволюцию в период с 1895 по 1900 г. [там же, с. 195].

Уже в крочеанской критике Маркса, а через него Гегеля, достаточно отчетливо прорисовываются те условия, на которых Б. Кроче собирается принять гегельянство, — *рамки и границы крочеанской концепции диалектики.* Первое условие — утверждение принципа различия в качестве верховного логического принципа, препятствующего «опьянению диалектикой» и, в частности, растворению в «единстве противоположностей» своеобразия и самостоятельности «духовных форм»: *принцип различия должен занять место принципа единства противоположностей.* Второе условие — радикальный отказ от всех и всяких пережитков «философии истории», предполагающий, в частности, и отказ от детерминизма в понимании исторического процесса, ибо «исторический детерминизм неизменно порождает «философию истории» [там же, с. 207]: диалектика различий должна была стать способом избавления от подобного рода детерминизма.

Выполнение первого условия, согласно Кроче, давало гарантию от угрозы растворения идеалов Истинного, Доброго и Прекрасного в абстракции «монистического принципа» в каком бы виде он ни выступал — в виде Абсолютного духа или в виде Экономики [6]. Эти идеалы сохраняли значение непреходящих ориентиров человеческой деятельности, указывающих общечеловеческую перспективу борьбе за постепенное улучшение мира, и одновременно критерии оценки исторического развития на каждом отдельном его этапе. Выполнение второго условия обеспечивало

[6] Эта угроза становилась для Кроче тем более реальной, что ведь он и сам начал с устранения в ходе критики гегелевской диалектики различения Логоса, Природы и Духа, редуцировав их к одной-единственной категории — Духу. Вся серьезность этой угрозы была засвидетельствована эволюцией его коллеги — Д. Джентиле, который довел крочеанскую критику этой гегелевской триады до вывода в духе безоглядного мистического монизма, вообще снимающего различия между духовными сферами.

Кроче переход на позиции «реалистического понимания истории», согласно которому «историю мы творим сами, отдавая себе, конечно, отчет в объективных условиях, в которых находимся, но творим ее благодаря нашим идеалам, нашим усилиям, нашим страданиям» [119, с. 190]. Гарантируя историографию от заранее данных схем, — равно как и от представления о метафизическом «смысле истории» — такое понимание должно было направить исследовательское внимание историка на изучение конкретных условий и форм человеческой деятельности.

Одним словом, основная проблема, над разрешением которой бился Б. Кроче, обращаясь то к Марксу, то к Гегелю, по-прежнему состояла в том, чтобы совместить веру в устойчивость и самостоятельность Идеалов, с одной стороны, и убеждение, что в реальном историческом процессе господствуют страсти, сила, воля к власти и корыстный расчет, с другой стороны. Проблема состояла в том, чтобы примирить Кроче-«идеалиста» в гербартианском смысле слова и Кроче-«реалиста» в «макиавеллевском» (а затем и сорелевском[7]) смысле слова. В том, чтобы примирить веру в Закон, согласно которому мир движется к своему улучшению, т. е. веру в исторический «смысл», хотя и очень робкую и сопровождаемую различными извинениями и оговорками, и убеждение врага всех и всяких «философий истории», согласно которому история не имеет никакого «смысла».

Дуализм этих двух тенденций — дуализм «веры» и «убеждения» — будет сопровождать мысль Кроче на всех этапах его идейной эволюции точно так же, как и *методологический дуализм его диалектики различий,* которая постулировала одновременно единство духа[8] и глубокие *качественные различия* его отдельных сфер, преобретавших характер некоторой заранее данной «фактичности»[9]. Мысль Кроче постоянно раздваивалась между тоской по идеалу и властным стремлением к исторической реальности, что побуждало его обращаться к диалектике как способу решения обнаруживающихся здесь противоречий. Попытки избавиться от этого дуализма приводили лишь к тому, что Кроче отдавал предпочтение то одному, то другому из двух «полюсов», в поле напряжения которых развивалось его миросозерцание, но никогда это предпочтение не приводило к монизму, к гегелевскому «снятию» одного из этих полюсов в другом: «принцип различия» не позволял этого. На первом этапе своего духовного развития Кроче, как мы могли убедиться, отдавал пальму первенства Идеалам, но тогда голос трезвого и правдивого историка постоянно тревожил

---

[7] Поскольку Б. Кроче испытал сильное влияние работы Ж. Сореля «Размышление о насилии».

[8] Причем это единство исключало у него те водоразделы (скажем, между духом и природой), которые Гегель маскировал с помощью понятия отчуждения, вообще отброшенного в «диалектике различий».

[9] Это была та ахиллесова пята «диалектики различий», в которую все время посылал свои критические стрелы мистико-монистически ориентированный Джентиле.

его теоретическую совесть. На втором этапе Кроче позволил себе прислушаться к этому голосу и попытался сделать все вытекающие из этого выводы, но теперь уже вера в идеалы, не получившая теоретического удовлетворения, становилась его больной совестью (тем более что теперь им постоянно грозила опасность растворения в историческом потоке духа).

Если мы учтем эту основную антиномию, снова и снова взывавшую к необходимости ее диалектического решения, с одной стороны, но, с другой — постоянно наталкивающуюся на запрет диалектического противоречия с заключенным в нем «монизмом», то нам не покажется странным преимущественное внимание к *эстетике*, углубившееся в течении собственно гегельянского периода идейной эволюции Кроче: поворот, характеризовавший большинство неогегельянцев (особенно шедших от дильтеевской «философии жизни»). Как известно, романтики, и особенно Шеллинг, уже подвели под эту тенденцию философскую базу, истолковав «подлинную реальность» таким образом, что наиболее адекватными ей стали казаться именно эстетические средства постижения, чем и был открыт путь иррационализму (и соответственно философской романистике).

Что же касается Б. Кроче, то для него это обращение было тем более закономерным и естественным: во-первых, искусство и эстетика с самого начала были в сфере его интересов, занимая здесь не менее почетное место, чем то, которое отводилось историографии. Во-вторых, в связи с этим вопрос об отношении искусства и историографии постоянно должен был вставать перед ним как «вопрос сфинкса», без разрешения которого не мог получить полного удовлетворения ни один из этих интересов. В-третьих, молодой Кроче уже попытался однажды дать предварительное решение этого вопроса, идентифицировав деятельность историка с деятельностью художника и подведя историографию «под общее понятие искусства» (1893), что было весьма симптоматичным как свидетельство *эстетического импульса* крочеанского историзма.

Теперь задача состояла в том, чтобы вернуться к этой проблематике на новом теоретическом уровне, под бременем новых антиномий. Если раньше «эстетическое» понимание истории было заострено против позитивизма, то теперь оно поворачивалось против марксистского «детерминизма» и «монизма» как последнего прибежища «философии истории»[10]. Если раньше «эстетическое» понимание истории должно было дать новые аргументы в пользу представления об идеальном мире Истинного, Доброго и Прекрасного, «помещенном над реальным», то теперь речь шла о теоретическом обосновании своеобразия и самостоятельности этих «идеальных форм» при трезвом учете того обстоятельства, что все они погружены в единый поток «исторического становления» и реализуются только в конкретно-исторической деятельности людей. И

[10] Направленность, созвучная у Б. Кроче не только В. Дильтею, но и неокантианцам (равно как и ученику Г. Риккерта — М. Веберу).

что, быть может, самое главное (и самое трудное): в ходе нового обоснования общечеловеческого значения упомянутых «идеальных форм» уже невозможно было ни отвлечься от той роли, которую играет экономика в жизни людей, ни забыть о том значении, которое имеют сила, страсти и интересы в конкретном движении исторической реальности. Иначе говоря, *эстетике предстояло сыграть роль своеобразного гносеологического обоснования «диалектики различий»,* которое было не менее важным (а, быть может, как это обнаружилось впоследствии, даже и более важным), чем ее собственно логическое обоснование. Не случайно Логика Б. Кроче появилась позже, чем его Эстетика, а если иметь в виду более ранние эстетические штудии философа, — то *гораздо* позже.

* *
*

Исходным пунктом, отправляясь от которого Б. Кроче пытался пробиться к решению всех этих трудностей, было новое истолкование природы искусства, сущности эстетического акта, предпринятое сначала в «Тезисах по эстетике» (1900), а затем в его знаменитой книге «Эстетика как наука о выражении и как общая лингвистика» (1902). В этих работах содержались уже все те предпосылки, которые несколько лет спустя были развернуты в целую философскую систему[11]. Так что импульс (фихтеанский «бесконечный толчок»), побудивший Б. Кроче изложить систему своих воззрений, противопоставив свое толкование диалектики гегелевскому[12], имел прежде всего специфически эстетический характер. Причем система крочеанского мировоззрения вырастала из его «Эстетики» не только исторически — в силу того, что этот трактат предшествовал изложению всех остальных частей системы, но и логически — в силу того, что *свои исходные посылки, включая и предпосылки своей диалектики, Кроче мог изложить только в итоге размышлений о сущности эстетического акта.*

Эстетическая сфера привлекала Б. Кроче главным образом возможностью обосновать «созидающую свободу» человека, человеческой личности, *не игнорируя* при этом определяющего значения Идеи, *не ущемляя* «прав духа» в широком смысле этих слов. Художественное творчество представлялось автору «Эстетики» той областью, апеллируя к которой было легче всего обосновать недетерминированность истинно человеческой деятельности и *одно-*

---

[11] Впоследствии Кроче писал, что уже во время чтения корректуры «Эстетики...» ему стала очевидна необходимость, с одной стороны, дальнейшего развития и применения идей этого труда в научной и литературно-критической работе, а с другой — развертывания его основных предпосылок в нечто вроде системы. Так неожиданно для самого себя он уяснил программное значение названной книги [см. 144, с. 21—22].

[12] Напомним, что «набросок» Логики Б. Кроче датируется 1905 г., его книга о Гегеле, где акцентируются основные линии размежевания с гегелевской диалектикой, — 1906 г., а «Логика» как завершенная часть его системы — 1909 г.

временно утвердить самоценность «идеальных форм», направляющих свободное деяние человека, но не ограничивающих его. Однако полемическая ориентация Кроче то и дело побуждала его акцентировать только на одной, а именно негативной стороне своей собственной постановки вопроса, на утверждении абсолютной самозаконности и самоценности творческого акта как такового, взятого безотносительно к оценке последнего с точки зрения Истины или Добра. Вот почему «Эстетика» Кроче была воспринята его многочисленными поклонниками в первую очередь как «мятеж» против всех и всяких детерминаций, обусловливающих творческую личность, ограничивающих (или хотя бы направляющих) ее беззаветный порыв; «мятеж» во имя Прекрасного, имеющий, согласно убеждению знатоков крочеанства, ярко выраженную «неоромантическую окраску» [см. 20, с. 233].

Впрочем, дело здесь было не только в Красоте самой по себе. Прекрасное выступало для Б. Кроче как модель духа, духовности вообще, которую он как один из ведущих «неоидеалистов» XX в. утверждал в качестве единственно истинной реальности. Согласно его основополагающему тезису вообще «нет ничего, что не было бы манифестацией духа», «нет ничего реального, кроме духа, и никакой другой философии, кроме философии духа» [191, с. 211] [13]. Дух — это беспрестанное развитие, диалектика, постоянно меняющиеся местами вопрос и ответ; это «активность и история» [там же]. И первая манифестация активности, диалектики духа — это эстетическая деятельность, деятельность, постигающая духовную реальность, экспрессивную по своей изначальной сути.

Дух, по Кроче, расчленяется прежде всего на теоретическую и практическую сферы активности. Эстетическую деятельность вместе с интеллектуальной (понятийно-логической) Б. Кроче относит к теоретической форме деятельности духа, отличая последнюю от практической, к которой он причисляет не только этику, но и экономику. Особенность теоретической деятельности духа заключается, по его мнению, в том, что это — познавательная деятельность, творчество в области познания духом своей собственной природы. Причем познание понимается по-гегелевски, диалектически: как деятельное самопостижение — постижение духом самого себя, осуществляемое в акте его (теоретического) самополагания, самообъективации.

За исходный материал познания — духовной активности вообще — Кроче принимает «бесформенную материю» ощущений [14]. Отмеченная печатью пассивности материя ощущений не содержит в себе побудительного стимула к деятельности и в этом смысле

---

[13] В отличие от Гегеля (и явно не без влияния неокантианства), Кроче делал отсюда вывод о том, что вообще не существует никакой «природы», как нет и подлинной науки о природе. Подлинный смысл и ценность имеют лишь науки о духе, резюмируемые философией.

[14] Пункт, в котором неогегельянец Кроче оказывается опять-таки гораздо ближе к неокантианцам, чем к Гегелю.

лишена всякой духовности. Ибо, как мы уже убедились, *духовность,* по Кроче, тождественна по своему смыслу самостоятельной творческой активности: это *активность, деятельность* и в этом смысле *диалектика как таковая.* («Мы, — подчеркивал он, — лишены иного сознания деятельности помимо сознания ее как духовной, и иного сознания духовности, кроме сознания ее как активности» [44, с. 85].) Не неся в себе ничего специфически человеческого, так как последнее появляется впервые с активностью, деятельностью, творчеством, материя ощущений оказывается за пределами «нижней границы» человеческого познания [там же, с. 8]. Познание в собственном смысле, выступающее как специфически человеческий, духовный, т. е. диалектически-творческий акт, начинается только с возникновением представлений — первого проявления самостоятельной активности духа.

Эта активность заключается в том, что дух как бы «изымает» свой материал из общего потока ощущений и впечатлений, ограничивает его, преодолевает его хаотичность и неопределенность, расчленяет его на совокупность индивидуальных «вещей», которые, собственно говоря, и проявляются-то впервые только потому, что дух сообщает форму и образ своим впечатлениям. Ну, а так как за материей ощущений не предполагается никакой активности, то, следовательно, при всем желании невозможно зафиксировать никакого перехода от ощущений к восприятиям, от материи — к форме, от состояния пассивности — к состоянию творчества; здесь — пропасть, преодолеваемая лишь спонтанным актом самодеятельности духа.

Отношение формирующей, точнее, *образующей,* поскольку в результате возникает индивидуально определенный *образ,* активности духа (черпающего и формы, и творческую активность в своих собственных глубинах) к пассивной материи ощущений и впечатлений, согласно Кроче, аналогично отношению ваятеля к тому материалу, из которого он создает художественное произведение — скульптуру. «Материя, будучи взята в своем отвлечении, есть механизм, пассивность, есть то, что человеческий дух претерпевает, но не производит» [там же] [15]. Форму (образ) материя может получить только от человека как существа, изначально творческого, т. е. духовного, так сказать, «по определению». При этом активность формообразующего начала (формы) по отношению к пассивной материи заключается прежде всего в том, что оно противостоит последней как носитель целостности и устойчивости. Образ, форма, преодолевает «энтропийность» материи, полагает предел ее тенденции к бесконечному саморасщеплению и самораздроблению, ведущей к аннигиляции. Но в свою очередь текучесть материи, с которой — каждый раз заново — приходится сталкиваться вечным формам духа, гарантирует их от абстрактности

[15] Утверждение, заставляющее вспомнить «интуиции», роднящие таких — в других отношениях столь различных — представителей «философии жизни», как В. Дильтей и А. Бергсон. В эстетическом аспекте своей диалектики Б. Кроче приближается к ним более всего.

и отвлеченности; запечатлевая себя в текучем, временном, они выступают как конкретные, уникальные, неповторимые духовные образования — образы.

«Материя и форма, — пишет Кроче, характеризуя рассмотренное отношение, — не являются ведь двумя нашими актами, из которых один находился бы перед другим, но один из них — акт *извне,* который овладевает нами и движет нас, другой — акт *изнутри,* который стремится вобрать в себя тот акт и сделать его своим. *Материя,* облаченная *формой* и ею побежденная, дает место конкретной форме. Материя, содержание, отличает одно наше интуитивное восприятие от другого: форма постоянна, — это духовная деятельность; материя изменчива, и без нее духовная деятельность не могла бы освободиться от своей абстрактности и стать (конкретной и реальной деятельностью) тем или иным *духовным содержанием,* той или иной *обусловленной интуицией»* [цит. по: 20, с. 240—241][16].

Аналогия между актом восприятия вообще и художественным творчеством (например, творчеством скульптора) тем более допустима в данном случае, что, согласно Б. Кроче, основной способностью, с помощью которой осуществляется конкретизация смутной и спутанной материи ощущений в упорядоченную совокупность целостных образов индивидуальных вещей, является воображение (фантазия), или — как предпочитает говорить автор «Эстетики» — способность *интуирования.* Интуицию Кроче считает необходимым атрибутом, всеобщим свойством человеческого познания вообще, однако ее идеальной моделью ему представляется лишь специфически эстетическая разновидность интуиции — «лирическая интуиция», находящая свое адекватное воплощение в бесконечном многообразии художественных произведений, в искусстве как специфическом способе постижения действительности.

Поэтому изучение первичной способности восприятия — интуиции — с необходимостью превращается в исследование «лирической интуиции», искусства вообще, точнее, всеобщих предпосылок, общих условий его возможности (если выразиться языком Канта); а это и есть задача эстетики. В свою очередь эта последняя не может не быть рассмотрением интуиции как отправного пункта человеческого познания, первой формы духовной активности, и постольку она неизбежно осмысляется как первая часть более широкой «системы» — системы «философии духа» в целом. Эта «система», как уже говорилось, и в самом деле была развернута Кроче несколько лет спустя после появления его книги «Эстетика как наука о выражении и как общая лингвистика»; интуиция вообще и «лирическая интуиция» в особенности заняли в

[16] Так Б. Кроче на свой лад, т. е. в духе диалектики различий, сочетающей, как видим, гегелевский мотив с кантовским (и даже гербартовским), решает проблему соотношения *материи* и *формы.* Уже здесь маячит та самая перспектива сочетания интуитивно-иррационального и дискурсивно-рационального в теоретическом познании, которая приведет немецких неогегельянцев к идее «диалектического единства» рационального и иррационального.

«Философии духа» свое почетное место (первое не только по счету, но, пожалуй, и по значению) среди прочих форм духовной активности человечества.

Настойчиво и решительно подчеркивая творческую, формообразующую роль интуиции в познании, в сфере теоретической деятельности духа, Б. Кроче настаивает на том, что интуиция тождественна *выражению,* т. е. синтезу «разного или множественного в едином» [44, с. 24] — синтезу, не просто организующему хаотическое многообразие впечатлений в некую *целостность,* не только сообщающему *форму* этой устойчивой целостности, но, более того, воссоздающему эту целостность как *образ.* Иначе говоря, именно благодаря (лирической) интуиции «материя» чувственности оказывается причастной Единому, утрачивая свои «энтропийные» черты, черты без-образия.

«Каждая подлинная интуиция или каждое подлинное представление есть, — по утверждению Кроче, — в то же время и *выражение.* То, что не объективируется в каком-либо выражении, не является интуицией или представлением, а есть ощущение и естественность. Дух интуирует только действуя, оформляя, выражая» [там же, с. 11]. Автор «Эстетики» возражает против представления об интуиции как простом «усмотрении» некоторого содержания; это представление кажется ему односторонним, так как не учитывает «выразительной», т. е. ориентированной на сообщение о виденном, стороны интуитивного акта. По его убеждению, в каждой интуиции ровно столько содержания, сколько обладающий ею способен выразить — сообщить другим — в ясном и отчетливом образе; причем это содержание уже как бы задается в самом акте интуирования еще до воплощения его в материале. И если тому или другому человеку не удается сообщить свое впечатление в цельном и завершенном образе, то это свидетельствует не столько о его «технической» неспособности, сколько об ущербности его первоначальной интуиции или интуитивной способности вообще.

В известном смысле акт интуиции оказывается у Кроче тождественным (во-ображающей, т. е. полагающей образ) *объективации* интуируемого содержания, хотя сам он не часто пользуется здесь этим понятием, оставляя его для характеристики следующей фазы, уже не являющейся собственно эстетической, — фазы практической реализации, воплощения первоначальной интуиции в материале[17]. Изымая некоторое содержание из общего потока ощущений и впечатлений, ограничивая его, формируя, сообщая ему человечески значимый образ, индивидуум как бы выносит его из темных глубин души в «ясность созерцающего духа». И в этой сфере человек имеет дело с упомянутым содержанием не как с

[17] Это своеобразное *раздвоение* объективации на «внутреннюю» (собственно эстетическую) и «внешнюю» (практическую) вызвало очень много возражений даже со стороны последователей Кроче (например, Коллингвуда), выявивших один из самых слабых пунктов его эстетики, а главное — его «диалектики различий», резавшей здесь по живому.

содержанием, а как с формой, образом; здесь он свободен, ибо и форма и образ — его собственные произведения, тогда как содержание выступало с самого начала как нечто, данное ему заранее, внешнее и чуждое ему. Обрабатывая свои впечатления, он «*освобождается* от них» [44, с. 24]; ведь тем самым результаты этой обработки — представления — превращаются им в его собственные создания, точнее, их возникновение опосредствуется его собственным свободным актом: «Объективируя их (впечатления. — *Ю. Д.*), он их отрывает от себя и тем достигает над ними превосходства» [там же].

В этом едином процессе абсолютно невозможно отличить «фиксацию» некоторого образа от его творчества, «усмотрение» этого образа от его создания, иными словами, невозможно отличить «отражение» от выражения, выражение от объективации. Если верить Кроче, интуиция вообще настолько же «воспроизводит» в сфере духа свой предмет, насколько впервые творит, созидает («полагает») его, как бы извлекая из небытия. А это уже есть некая форма опредмечивания и, соответственно, объективации духовной активности, утверждение бытия; ибо темный хаос ощущений и впечатлений самих по себе это и есть небытие — небытие духа, небытие всего специфически человеческого. За пределами интуиции, за пределами представлений «лежат, — по утверждению Кроче, — лишь впечатления, ощущения, чувства, импульсы, эмоции — все, что можно определить как то, чему недостает духа, и что не ассимилировано человеком; нечто постулированное для удобства истолкования, в то время как на деле оно не существует, ибо существовать — значит в то же время быть фактом духа» [57, с. 176].

Духовный акт — напряжение, благодаря которому «нечто» извлекается из небытия, — явно имеет здесь «нелогическую» природу; и в этом смысле его уже можно было бы назвать иррациональным. Но в то же самое время это вполне сознательный акт — акт «ясно» созерцающего духа, причем совершенно свободный — представление, существенно отличающее крочеанский эстетизм от «судьбически» темного иррационализма, скажем, немецких неогегельянцев. В этом смысле Кроче со своей диалектикой эстетического выражения более традиционен, он ближе здесь к немецкой классике, чем к неогегельянскому «модернизму». Тем не менее «чистое выражение» («экспрессия»), так или иначе объективирующее выражаемое, о чем идет речь в «Эстетике» Кроче, имеет достаточно специфический характер, отличающий ее от объективации в изначально гегелевском смысле.

Дело в том, что на данном (теоретическом) уровне объективация интуитивного образа не предполагает, согласно Кроче, ничего из того, что могло бы превратить этот чисто «внутренний» акт во «внешний», хотя бы «овнешнение» и имело только одну цель — воплотить в этом «материале» то, что возникло в душе художника. Акт интуиции — в крочеанском его понимании — целиком замыкается тем, что творится в душевном мире индивида *до того,*

как он прибег к помощи «внешнего» материала, дабы сообщить усмотренное, постигнутое им другим людям. И это несмотря на то, что одним из важнейших условий ясности и отчетливости воображающей интуиции — у самого же Кроче! — выступает возможность сообщить ее другим, способность выразить ее в общезначимом акте — в рисунке, в скульптуре, в музыкальном произведении.

Подобное толкование эстетической экспрессии вызвано стремлением Кроче ограничить интуицию, «лирическую интуицию», искусство вообще чисто теоретической сферой духа. Акцент на сугубо «теоретическом» характере эстетического акта и побуждает философа настаивать на том, что упомянутая экспрессия носит, по сути дела, исключительно «внутренний» характер (характер «внутреннего» ви́дения) и связана лишь с моментом вызревания образа в воображении художника. Что же касается процесса реального воплощения, «опредмечивания» образа во «внешнем» материале (а это и есть объективация в широком смысле), то он предполагается совсем несущественным для становления художественного образа, нейтральным по отношению к нему. Вот почему, несмотря на то, что интуитивная активность, согласно Кроче, имеет своим результатом некоторое выражение, образ (и в качестве такового все-таки некую объективацию), здесь не предполагается еще ни межчеловеческая коммуникация, ни ее орудия — слова, звуки, цвета, линии, коль скоро все они берутся как нечто, связанное с практическим актом человека, желающего сообщить нечто другому человеку. Как если бы выражение, во-ображение вообще могло существовать без всего этого [18].

Смысл этой интуитивно-выразительной, воззрительной, во-ображающей активности в постижении, в познании некоторого духовного содержания; выражение и в какой-то степени «запечатление» (т. е. объективация), неотделимые от интуиции, существуют у Кроче лишь как моменты познавательного процесса и целиком замкнуты в его пределах; сам же теоретический, познавательный процесс рассматривается как независимый от практического, совершенно автономный по отношению к любому практическому акту. Здесь вступает в силу основополагающее требование диалектики различий, стоящей на страже границы, пролегающей между теорией и практикой.

Эта мысль со всей решительностью была заявлена Кроче уже в «Тезисах по эстетике» (1900). «Деятельность, — писал он, — разделяется на *теоретическую* и *практическую*. Это разделение общепринятое, извечное, не подлежащее сомнению. Третьей деятельности, которая не была бы ни теоретической, ни практической... не существует. По этой причине и выражение, будучи де-

[18] Здесь «диалектика различий» вынуждает Б. Кроче выдавать за качественное своеобразие определенной сферы духа нечто, представляющее собой настолько абстрактную, настолько пустую возможность, что о ней уже трудно говорить как о существующей даже в качестве «теоретической». Теоретическое утрачивает здесь статус реального.

ятельностью, не может не быть либо теоретическим, либо практическим. Имелась и раньше и существует сейчас тенденция, живая и сильная, относить его к разряду практической деятельности. Мы должны воспротивиться этой тенденции, так как она породила большую путаницу в эстетической науке; спасение от этой путаницы заключается в признании чистой *теоретичности* факта выразительного или эстетического» [цит. по: 20, с. 220].

Сказанное вовсе не означает, однако, что тем самым Кроче вообще снимает вопрос о «практическом» бытии «эстетического факта»; он только считает, что его обсуждение ничего не прибавляет к пониманию его внутренней (т. е. теоретической) специфики, диалектики его «внутренней» объективации, исключающей даже тень «овнешнения». «Те, кто рассматривает эстетический факт как факт практический, — продолжает он свое рассуждение, — делают это не ради прихоти или потому, что они бредут наугад в потемках; их взгляд устремлен на нечто такое, что в самом деле является практическим. Дело только в том, что практическое, которое они имеют в виду, *не является* эстетическим, как и не существует *внутри* эстетического, но лежит *вне* его и возле *него;* и, хотя с ним оно оказывается связанным, оно не связывается с ним *в силу необходимости,* то есть узами естественной идентичности. Эстетический факт полностью исчерпывается выразительной обработкой впечатлений[19]. Когда мы овладели даром *внутренней речи,* когда в уме возникла четко и живо фигура или статуя, найден музыкальный мотив, тогда уже родилось и полностью сложилось выражение. И нет необходимости в чем-либо другом. И если мы вслед за этим откроем или *захотим* открыть рот, чтобы заговорить или запеть, и если мы протянем или *захотим* протянуть руки, чтобы коснуться клавиши рояля или взять ими кисть или резец, то это уже будет дополнительный факт, подчиняющийся иным законам, чем первый, и который мы в данном случае не должны принимать в расчет; хотя все же мы признаем, что он является произведением вещественным и *может* быть фактом практическим или проявлением воли» [там же, с. 220—221] [20].

---

[19] Кроче предпринимает поистине титанические усилия, чтобы отделить в вы-ражении, т. е. превращении некоторого потенциального содержания в актуальное, во-ображение от объективации в полном смысле этого слова. А «отделив» здесь одно от другого, он, так сказать, в самом корне устраняет возможность постановки вопроса об отчуждении как онтологической форме такой объективации, переводя проблему на уровень «различений».

[20] И далее: «Существует обыкновение отличать *внутреннее произведение искусства* от *внешнего произведения искусства*; терминология нам кажется неудачной, ибо *произведение искусства*, произведение эстетическое, всегда является *внутренним.* Но, приняв его на какое-то время (что не вредит в данном случае), мы можем сказать, что эстетический факт имеет отношение только к *внутреннему произведению искусства* и что *внешнее* произведение не является эстетическим фактом. Сделав эти уточнения и проведя это различие, мы не встретим больше трудностей для признания того, что эстетический факт есть факт теоретический. Эстетическая разработка впечатлений заключается в том, чтобы увидеть, т. е. познать их; видеть их такими, какими они на самом деле существуют, познать их как истинные» [там же]. Говоря гегелевским языком,

Изоляция эстетического выражения от процесса его фактической реализации в материале, от «техники» художественной обработки этого материала — словом, от всего того, что можно было бы рассматривать как «овнешнение» первоначального акта интуиции, явилась законным следствием крочеанского стремления обосновать автономию сферы Прекрасного, ее самодостаточность и логически необходимым результатом применения в данном конкретном случае «диалектики различий». У Кроче и в самом деле не было иного выхода, так как, признав указанное «овнешнение» (которое, как видим, в конечном счете для него тождественно объективации в точном смысле) столь же существенным для эстетического акта, как и внутренний процесс интуирования, он должен был бы с неизбежностью признать наличие целого ряда детерминаций, обусловливающих художественное творчество «извне», т. е. ограничивающих свободу искусства.

А главное — последовательно проведенное ограничение области «лирической интуиции» внутренней стороной эстетического акта, «очищение» этого последнего от всяких соприкосновений с материалом внешней природы, от всего того, что можно было бы считать практическим преобразованием этого материала, — со всей естественностью и непреложностью вытекало не только из постулата об искусстве как абсолютно свободной, ничем не детерминированной сфере активности человека. Прежде всего оно вытекало из той фундаментальной предпосылки, согласно которой сфера деятельности эстетически творящего духа выступала как изначальная, — предпосылка, наложившая на крочеанскую диалектику различий, не лишенную этического пафоса, *печать своеобразного эстетизма.* Ведь «чистое выражение» не знает даже различия прекрасного и безобразного, не говоря уже о различии добра и зла, — вот где диалектический *принцип различия* оборачивается *безразличием*[21]. К снятию этого исходного различия вос-

---

Б. Кроче хочет иметь во-ображение, которое здесь все-таки нечто гораздо большее, чем простое видение, так как представляя потенциальное содержание в виде актуального, оно опредмечивает его таким образом, чтобы такое полагание предмета не вышло бы за пределы внутреннего, т. е. оставалось бы чистым «усмотрением» этого содержания, а не творческим пре-ображением сго. Но это значит — хотеть, чтобы во-ображение, полагание образа, одновременно и было, и не было подлинно творческим актом. Образ как чистый фантом (ибо вместе с подлинной объективацией он утрачивает и реальность) — вот где корень крочеанского спиритуализма, полученного на путях скрупулезнейшего (в духе «диалектики различий») устранения из сферы «лирической интуиции» всего, что хоть как-то напоминало бы об объективации в полном смысле этого слова. А тем самым в этой сфере снимается даже вопрос о том, выражением чего, *какого* содержания оказывается данный образ — т. е. вопрос о различии прекрасного и безобразного. Всякое «удавшееся» выражение (вернее, показавшееся таковым самому художнику) «прекрасно» уже само по себе, так сказать, по определению. Эстетизм идет рука об руку со спиритуализмом.

[21] В целом, говоря о крочеанской тенденции отождествления фундаментального (т. е., по сути дела, онтологического) духовного акта с чистым выражением, можно, с известными оговорками, сопоставить Б. Кроче с поздним Хайдеггером, у которого изначально-бытийный акт оказывается тождественным выражению (в Слове).

ходит в конце концов и (почти авангардистский) отказ Б. Кроче от категорий трагического, комического и т. д.

* *
*

Отграничивая область «лирической интуиции» (искусства вообще) от всех других областей человеческой деятельности, от всех иных проявлений творческой активности духа, Б. Кроче намечает контуры своей системы «философии духа» и одновременно демонстрирует свой метод философствования — *диалектику различий, имеющую целью сочетание принципа развития с утверждением самобытности и самостоятельности исследуемых духовных форм.* Этот метод требовал от философа, чтобы он не довольствовался дефиницией эстетической сферы по принципу отделения теоретической формы деятельности духа от практической. Он считал необходимым провести четкое размежевание также и в пределах общих границ теоретического духа, так как не рассматривал интуицию, эстетический акт вообще в качестве единственного проявления духовности теоретического порядка. Как специфически-теоретическая способность интуиция помещалась автором «Эстетики...» в одном ряду с логическим мышлением, с тем, что он называл «познанием с помощью интеллекта» [44, с. 3], и это лишь заостряло встающую здесь проблему.

Метод различения — и в этом сказалась его *этическая* ориентированность, с помощью которой он *компенсировал эстетизм* своих содержательных предпосылок, — требовал от Кроче; чтобы он четко разграничил эти способности, обосновав тем самым автономность каждой из них, установив степени их взаимной свободы. Итальянский философ решает эту задачу с истинно эстетическим изяществом [22], указывая для каждой из теоретических способностей свой собственный объект, свою специфическую функцию. В целом он отличает интуитивное познание от интеллектуального (логически-понятийного) на том основании, что первое есть познание, свободное от понятий, тогда как второе представляет собой познание в понятиях. Первое делает возможным постижение в вещах неповторимо-индивидуального, между тем как второе имеет своим результатом мышление в них абстрактно-всеобщего. Или иначе: первое — это постижение своеобразия, особенности отдельных вещей, второе же — мышление их отношений, связей между вещами. И если активность первого способа теоретического отношения к действительности заключается в том, что *создается образ,* то активность второго способа теоретического отношения к действительности реализуется в *творчестве понятия:* «Интуиция дает нам мир, феномен; понятие дает нам ноумен, дух» [там же, с. 30].

[22] Можно назвать зарубежные исследования о Б. Кроче [см., напр.: 167], в которых особое внимание обращается на тот факт, что общее построение крочеанской философии отвечает скорее эстетическим требованиям — «симметричности», «пропорциональности», «ритмичности», чем собственно теоретическим.

В соответствии с принципом различия Кроче настаивает на том, что интуиция (художественное постижение вообще) полностью свободна по отношению к интеллектуальному познанию, совершенно независима от него. А поэтому эстетическое достоинство произведения нейтрально по отношению к содержащимся в нем элементам понятийно-логического знания, по отношению к идейному замыслу автора, и, скажем, художественные достоинства произведений Гете не находятся ни в каком отношении к содержащимся в них философским идеям. «В этом смысле, — подчеркивает Кроче, — когда «содержание» приравнивается понятию, будет глубоко правильно не только утверждение, что искусство не заключается в содержании, но и утверждение, что оно *не имеет содержания*» [там же].

Но и логическое мышление в свою очередь также обладает известной самостоятельностью — ведь его интересуют не конкретные образы вещей, но абстрактные отношения между вещами. Однако его самостоятельность в конечном счете гораздо более узка и ограниченна по сравнению с той, какой располагает интуиция. Если интуиция *абсолютно* свободна от понятий, то последние лишь *относительно* свободны от интуиций: ведь «без интуиций невозможны понятия, как без материи впечатлений невозможна сама интуиция» [там же, с. 26]. Более того, чем понятие истиннее, тем ближе к интуиции; оно не просто «отталкивается», но как бы вбирает в себя интуицию, сохраняя ее в своей стихии на правах гегелевского «момента». Ведь истинное понятие — это «универсалия», а последняя есть не что иное, как единство индивидуального, творимого интуитивно-экспрессивным образом, и всеобщего, создаваемого нашей дискурсивно-обобщающей способностью.

В общем, зависимость понятий от интуиций гораздо большая, нежели зависимость последних от материи впечатлений: интуиция освобождается от этой материи в творческом акте формообразующего духа, тогда как понятия вечно обременены интуициями. «...Если, — пишет Б. Кроче, — понятие, универсалия, в одном отношении не является уже более интуицией, то в другом отношении оно является ею и не может не быть интуицией» [там же]. И это по той причине, что истинные понятия, т. е. универсалии, образуются лишь в результате «синтеза» всеобщего и индивидуального, или, другими словами, понятия и интуиции; что же касается всех остальных понятий, которые не имеют этой формы, то они рассматриваются автором «Эстетики» как «псевдопонятия». А из этого следует, что всякое подлинно научное произведение, т. е. произведение, оперирующее не «псевдопонятиями», а универсалиями, «есть в то же самое время и произведение искусства» [там же, с. 29].

Эстетический принцип сохраняет свою значимость и здесь, позволяя Кроче предложить свою версию решения неокантианской антиномии между идеографическими (индивидуализирующими), т. е. главным образом историческими, суждениями, с одной стороны, и суждениями номотетическими (генерализующими), теми,

к которым апеллирует естествознание — с другой. Основой решения выступает перебазирование истинного, т. е. прежде всего философского, знания на почву истории, понятой как искусство[23], как «синтез» логически-понятийного и алогически-интуитивного подходов. Единство этих различий предшествует в логике и диалектике Б. Кроче единству всех остальных различий; оно является основополагающим в крочеанском «круговом движении духа».

Не так уж трудно заметить, что, проводя границы между интуицией и интеллектуальным познанием, Б. Кроче определяет одновременно и самые общие, но и самые глубокие принципы другой части своей системы «философии духа» — «Логики» (1905). Уже в ранней «Эстетике...» строго очерчивается основной объект исследования будущей «Логики» — истинные понятия, т. е. универсалии: «...Из логики следует исключить (по крайней мере предварительно) все те положения, которые не являются утверждением универсалий» [там же, с. 49]. Поскольку же универсалии, согласно Кроче, достижимы только на почве исследования исторического процесса, ибо только здесь ученый, оперирующий всеобщими понятиями, имеет дело с истинно индивидуальным, уникальным и неповторимым, постольку будущая «Логика» прорисовывается здесь как *логика исторических наук, как их общая методология.* По той же самой причине эта «Логика» уже предчувствуется как критика «псевдопонятий» естественных наук с точки зрения истинных понятий, добытых в сфере исторического знания. Исходные понятия заранее ориентируют ее также и против «дедуктивизма» всякой философии истории, равно как и против религии и метафизики.

Свою Логику Б. Кроче предлагает как «науку о чистых понятиях». Чем для эстетической, лирически-экспрессивной интуиции является искусство, тем для интеллектуального постижения — интеллектуальной интуиции — является чистое понятие: оно — ее действительность, в нем интеллектуальная активность духа обретает свое бытие. Интеллектуальное познание — это мышление в чистых понятиях, сущность которых — единство, исключающее любую форму дуалистического раздвоения. В этом утверждении находит свое выражение логический монизм, явно напоминающий о гегелевских диалектических источниках крочеанского учения о понятии. Суть этой монистической тенденции в утверждении единства, вернее даже, тождества понятия и действительности, действительного бытия. «Если понятие, — читаем мы в «Логике» Б. Кроче, — имеет значение, то оно может иметь его только потому, что оно есть, если норма мышления функционирует как норма, то это означает, что она есть сама мысль, норма для самой себя и конститутивный элемент действительного. Ни в одной из форм духовной жизни нет ценности, которая не была бы действительностью. Ни в искусстве, где нет другой красоты, кроме той, что есть

[23] Искусство «синтезирования» (историком) индивидуального и всеобщего.

само искусство; ни в области нравственного, где есть лишь одно добро — деятельность, направленная на всеобщее; ни тем более в области мышления. Понятие имеет значение, так как оно *есть*, и оно есть, так как *имеет значение*»[24] [117, с. 38].

Но раз это так, раз решающим для чистого понятия является его тождество с бытием, то это понятие должно обладать способностью вобрать, вместить в себя все многообразие действительности. А потому, согласно мнению автора «Логики», оно и требует дистинкции — различения, соответствующего многообразию самой действительности. Причем — и это специально подчеркивает итальянский философ — различающую дистинкцию следует отличать от оппозиции, понимаемой как «голая» противоположность, простое «инобытие» (в гегелевском смысле), антагонизм. Ибо различия, синтезируемые в «чистом понятии», обеспечивают постижение целого, взятого в его определенности, т. е. обнаруживают единство, лежащее в их основе, и тем самым демонстрируют свою диалектическую природу.

Понятие, толкуемое с точки зрения крочеанской версии диалектики, оказывается таким образом не «единством противоположностей», углубленным до понимания их тождества (гегелевский вариант), но «синтезом различий», приводящим к воссозданию целостности, которая и оказывается основанием их (этих различий) единства. Едины, следовательно, не различные определения философски постигаемого предмета, диалектически «перетекающие» друг в друга, как это совершается в «Большой Логике» Гегеля; един сам дух, целостность которого обеспечивается именно прочностью, устойчивостью его различных определений: теоретический дух и практический, индивидуализирующий дух и универсализирующий — ни одно из этих определений духовной активности крочеанская диалектика не позволяет снять в ее целостности, понимаемой по-гегелевски, как постоянное «кружение» духовной энергии в «хороводе» ее вечных и неизменных форм. Таким образом, «диалектика различий» отличается от гегелевской диалектики противоположностей тем, что, во-первых, различия (в особенности, если речь идет о фундаментальных, онтологических различиях) не рассматриваются как развивающиеся, а тем более до такой стадии, на которой они приняли бы форму антагонизма: прямого столкновения, непримиримых, взаимоисключающих противоположностей. А во-вторых, эти различия не «снимаются» в целом, но сохраняются в его структуре — во всей своей истинности и полноте — как ее необходимые элементы; в этом смысле целое не считается чем-то более истинным, чем составляющие его моменты. Говоря о том, что целое есть «единство различий», Б. Кроче ставит ударение не на первом слове («единство»), а на втором («единство *различий*»).

---

[24] Тезис, явно направленный против неокантианского (вспомним, например, Г. Риккерта) разрыва значимости и бытия, поскольку мир значимостей — ценностей — оказывается запредельным, «трансцендентным», бытию.

Но в результате подобной переакцентировки получает иной смысл и гегелевский принцип тождества духа и действительности, положенный Б. Кроче в основу «диалектики различий». Если Гегель исходил из радикального различия (если не противоположности) «действительного» и «существующего», связывая с первым объединяющую тенденцию духа, а со вторым — неорганизованное многообразие (неразумную фактичность, непросветленную случайность), то Б. Кроче делает существенный шаг вперед по пути объединения «действительного» и «существующего», взятого во всей его «фактичности» и «случайности» — как живая событийность истории, постигнутой не только в аспекте объединяющей ее всеобщности, но и в аспекте индивидуальности и неповторимости, обеспечивающих утверждение в ней принципа различия. Это была позиция, находящаяся где-то посредине между гегелевским универсализмом и неокантианским идиографизмом, которая и получила свою методологическую артикуляцию в «Логике» Б. Кроче, ориентированной прежде всего на модель гуманитарных, точнее даже, исторических наук («наук о духе», который сам в свою очередь понимается как история, «историческая жизнь»).

Читаем в его «Логике»: «Отношение дистинктных понятий друг к другу внутри образованного ими единства можно сравнивать со зрелищем жизни, где каждое событие находится в связи со всеми другими, так что последующее, с одной стороны, отличается от предшествующего, а с другой — тождественно ему; ибо последующее событие содержит предыдущее, так же как предыдущее потенциально содержит в себе последующее, и оно было именно тем, чем оно было, именно постольку, поскольку обладало способностью породить из себя это последующее. Теперь это называется *историей,* и, следовательно, продолжая наше сравнение, можно обозначить связь дистинктных понятий в единстве («чистого». — *Ю. Д.*) понятия как *идеальную историю.* Логическая теория созданной таким образом идеальной истории становится в этом случае историей *ступеней понятия* точно так же, как действительную историю нужно будет понимать как последовательность ступеней культуры. Так как теперь теория ступеней понятия тождественна теории дистинкции, так как, далее, дистинкция есть не что иное, как единство различенного, то становится ясным, что теория дистинкций может быть отличена от общей теории понятия лишь из соображений удобства, на деле же обе суть одно и то же» [117, с. 51].

Таков путь, на котором гегелевская диалектика понятий, осмысленных как единство противоположностей, превращается в диалектику понятий, истолкованных как синтез различий, на котором поступательное развитие понятия от абстрактного к конкретному превращается в «кружение» его в кругу заранее данных и судьбически-непреодолимых различий. Любопытно, что на том же самом пути совершается отказ от гегелевского различения между Феноменологией, которая, по Гегелю, была лишь *путем* к

точке зрения тождества субъекта и объекта, и Логикой, движущейся уже в «чистой стихии» понятия, не знающего раскола на субъективное и объективное (самотождественный субъект-объект).

В «Логике» Б. Кроче моменты «чистого понятия» оказываются непосредственно тождественными ступеням развития культуры: постижение диалектического Логоса, управляющего этим развитием, не предполагает уже преодоления отчужденной — феноменологической — формы, характеризующей культурно-историческую эволюцию. В отличие от Гегеля автор «диалектики различий» не считает, что Феноменология описывает процесс преодоления самоотчужденного, самораздвоенного состояния духа — существования его в форме отчуждения от самого себя, поскольку Б. Кроче вообще не рассматривает категорию «отчуждения» как жизненный нерв гегелевской философии. Существование духа в качестве своего собственного «инобытия» вообще неприемлемо для крочеанского спиритуализма, постигающего дух только так, как он дается человеку «изнутри», в его субъективном акте — и *как* этот акт.

Переориентация философии на модель исторического знания (в специфически крочеанском — «эстетизированном» — его толковании) совершается и здесь: в области, где традиционно господствовал «чистый» интеллектуализм. На этих путях крочеанское мышление, отождествляющее диалектику и («эстетизирующий») *историцизм,* предельно сближается с дильтеевским. Не случайно общим знаменателем и здесь и там оказалось неогегельянство с характерной для него релятивизацией историзма Гегеля. Диалектика представала теперь прежде всего как метод интуитивно-эстетического вживания в исторический поток (извержение духовной активности — она же «жизнь»), каковой все меньше походил на гераклитовский (в который нельзя войти дважды) и все больше напоминал кратиловский (в который невозможно войти даже один раз). Правда, Кроче пытался противостоять подобной релятивизации, опираясь на свой принцип различия, но это удавалось ему далеко не всегда: эстетизм был плохим помощником в борьбе против исторического релятивизма.

Строго симметрично различению между «Эстетикой» и «Логикой» осуществляется у Б. Кроче и размежевание в пределах практической формы духовного творчества. Эстетической сфере соответствует здесь сфера экономической деятельности, подчиненная принципу Полезного, интеллектуальной — сфера этической деятельности, подчиненная принципу Добра: «Экономия является как бы эстетикой практической деятельности, мораль же как бы ее логикой» [44, с. 62]. Зависимость между «экономией» и «моралью» аналогична зависимости между интуицией и понятием: экономическая деятельность не зависит от моральной, в то время как последняя невозможна без первой, так как только в ней она имеет надлежащий материал для своей активности.

Экономическая активность ни в коей мере не является источником моральной активности: последнюю мораль черпает только в себе самой, в своих имманентных глубинах. Причем — и это

здесь самое важное,— мораль не просто свободна от экономики, но являет собой пример абсолютной свободы: «Подобно тому, как эстетическая интуиция познает феномен или природу, а философское понятие — ноумен или дух, экономическая деятельность хочет феномена или природы, а моральная деятельность — ноумена или духа. *Дух, который хочет себя самого,* подлинного себя самого, того универсального, которое имеется в эмпирическом и конечном духе,— вот формула, которая, пожалуй, более соответствующим образом определяет сущность нравственности. Такое хотение подлинного самого себя есть *абсолютная свобода*» [там же, с. 68].

Все эти разграничительные линии, все эти дефиниции автор книги «Эстетика как наука о выражении и как общая лингвистика» осуществляет опять-таки в ходе (и путем) уточнения понятия интуиции, «лирической интуиции», сферы художественного постижения мира. Здесь его основное устремление одушевлено общей предпосылкой, согласно которой «...искусство как искусство должно быть независимо и от полезности и от нравственности, т. е. от всякой формы воли» [там же, с. 132]. Обособление искусства от практической сферы, будучи конкретизировано, предстает в первую очередь как *отличение интуиции от чувства,* так как последнее, по Кроче, выступает как элементарная форма экономической деятельности, точнее, ее отправной пункт. «Деятельность, которая обнаруживается как деятельность чувства,— пишет Кроче,— представляет собой не что иное, как ту более элементарную и основную практическую деятельность, которую мы отличили от эстетической формы и признали наличной в виде желания и воления любой индивидуальной цели, свободных от моральной характеристики» [там же, с. 85]. На этих же основаниях эстетическая деятельность строго отграничивается от всего того, что имеет отношение к практическим средствам воплощения ее результатов во внешнем материале: «Выражение не имеет *средств,* так как не имеет *цели:* оно интуирует что-либо, а не хочет его; и поэтому выражение нельзя разложить на абстрактные составные элементы воли: средство и цель» [там же, с. 127].

Как видим, в этой конкретизации различий, существующих между эстетической сферой, с одной стороны, и сферами, составляющими практическую форму деятельности духа,— с другой, отчетливо выступает контур еще одной части будущей системы «философии духа» — той, которая в 1909 г. выйдет под названием «Философия практики: экономика и этика». Но как только все упомянутые разграничения проведены и четко зафиксированы, наступает очередь для решения следующей задачи — исследования форм и способов взаимодействия этих строго обособленных сфер, и прежде всего взаимодействия теоретической и практической ипостасей духа.

Характерно, что перспективы решения этой задачи первоначально были намечены Б. Кроче в «Эстетике...» на примере истолкования смысла и значения акта «овнешнения» в искусстве. Как

мы помним, «овнешнение» эстетического акта, т. е. фиксацию интуитивного выражения во внешнем материале, Б. Кроче целиком и полностью относит к практической деятельности духа и потому не считает специфически художественной деятельностью. Само по себе прекрасное «не имеет физического существования» [44, с. 124], а факт создания физического прекрасного означает, по утверждению автора «Эстетики...» — «неусыпное волевое старание сохранить некоторые постижения, интуиции или представления» [там же, с. 126]. Уже первоначальный отбор интуитивных образов, подлежащих фиксации во внешнем материале и, значит, внесению в область межчеловеческих отношений, ориентирован чисто практическими моментами; и это — не говоря уже о том, что само желание закрепить те или иные образы и сделать их предметом всеобщего рассмотрения — представляет собой волевой, т. е. практический акт.

Иначе говоря, все относящееся к «овнешнению» образов интуиции, начиная с самых первых подступов к нему, подчинено законам практической, а не теоретической деятельности духа: «Мы производим *выбор* в массе интуиций, внутренне оформленных или по меньшей мере намеченных. Этот выбор руководствуется категориями экономического распорядка жизни и морального ее направления. Поэтому, когда какая-нибудь интуиция уже фиксирована, остается еще взвесить, нужно ли ее сообщать другим и кому, когда и каким образом; а это ведь все — рассмотрения, подчиняющиеся тоже утилитарному и этическому критерию» [там же, с. 132] [25].

Итак, все то, в чем было отказано искусству на его внутренней стадии, на стадии специфически эстетического акта интуиции, возвращается ему на стадии «овнешнения» — в условиях превращения его в практический феномен. «Как только искусство берется в качестве объективации искусства, — пишет Б. Кроче, имея в виду уже не теоретическую, а практическую объективацию, — полезность и нравственность входят в него с полным правом, с тем же правом, которое имеешь над вещами собственного дома» [там же] [26]. И это относится не только к искусству, но и к любому другому продукту теоретической активности духа. Этическое начало, отодвинутое было на второй план, полностью восстанавливается в правах: его «абсолютность» в области практического духа уравновешивает «абсолютность» эстетического начала в области теоретической духовной активности.

---

[25] Здесь, кстати сказать, мы имеем дело с тем характерным для западной философии XX в. разрывом «истинного» и «реального», которым, в частности, были отмечены и «Логические исследования» Э. Гуссерля.

[26] «...Отличаясь от практической деятельности, — варьирует он ту же мысль, — эстетическая деятельность все же сопровождается ею при своем обнаружении; отсюда утилитарная или гедонистическая сторона эстетической деятельности и удовольствие с неудовольствием, которые являются как бы практическим отзвуком эстетической ценности и противоценности, прекрасного и безобразного» [там же, с. 107].

Однако в тот самый момент, когда Б. Кроче завел речь об «объективации» в более точном смысле, т. е. об «овнешнении» эстетического акта, о вынесении «внутреннего» образа интуиции в область межчеловеческих отношений, в область всевластия принципов Пользы и Добра, тотчас же возникли все те проблемы, от которых абстрагировался автор «Эстетики», добираясь до определения специфики искусства: проблема соотношения Красоты и Пользы, проблема соотношения Красоты и Добра и т. д., так же как и *проблема отношения теории* (теоретический дух) *и практики* (практический дух) *вообще*. Дело в том, что абсолютная свобода эстетического акта, с такой решительностью заявленная в сфере теоретической, оборачивалась довольно существенными детерминациями искусства в целом, искусства, взятого как общественное явление, — в практической сфере.

Становилось очевидным, что говорить об абсолютной свободе применительно к отдельно взятой, обособленной сфере человеческой деятельности (скажем, теоретической деятельности) можно только при той ошибочной предпосылке, что человек — одностороннее существо, вполне умещающееся в прокрустово ложе одной из форм социальной деятельности. А коль скоро эта предпосылка подвергается сомнению, коль скоро возникает убеждение, что человека невозможно ограничить рамками одной из форм проявления социально-культурной активности, то оказывается: свобода в одной из сфер приложения человеческого творчества обращается жестокой необходимостью за ее пределами. Таким образом, с логической непреложностью возникала потребность в выработке диалектического — «интегрального», «синтетического» — понимания человеческой свободы, которое не сводилось бы к обоснованию свободы человека в пределах одной из ограниченных сфер творческой активности духа.

Эта задача не была решена в пределах крочеанской «Эстетики», а если она и была здесь поставлена, то чисто негативным способом — постоянными ссылками на синтетический характер истории, возникавшими (быть может и непроизвольно) в тех пунктах философско-эстетического построения Б. Кроче, в которых обоснование свободы и автономии одной сферы духа, достигаемое путем ее отделения от всех остальных, обнаруживало свою недостаточность. Эти ссылки как бы отсылали читателя к — «имеющей возникнуть» в будущем (уже в 1917 г.) — четвертой части крочеанской системы «философии духа», в которой с наибольшей отчетливостью выразилась ее историцистская суть.

А потому, когда появилась эта заключительная часть системы Кроче, стало ясно: она не столько замыкает «философию духа», давая синтетическое решение всех тех вопросов, которые оставались неразрешенными в пределах отдельных ее частей, сколько «размыкает» ее — «размыкает» на все последующее творчество Кроче-историка и критика, что, впрочем, полностью соответствовало замене у Кроче гегелевского термина (и понятия) «система» более осторожным: «системация» — система, развернутая как бес-

конечный исторический (он же и диалектический) процесс. Синтетическое решение проблемы свободы, в котором были бы «интегрированы» ограниченные «свободы» каждой из обособленных сфер духовного творчества, не состоялось в пределах четырехтомной «философии духа». Путь, открытый как общая перспектива их решения, прорисовывается для Кроче, вышедшего за рамки своей собственной системы, как путь «абсолютного историзма», исследующего способы интеграции отдельных актов человеческого творчества в лоне целостного исторического процесса.

Впрочем, сознание всего этого пришло уже значительно позже — не менее чем через два десятилетия после появления книги «Эстетика как наука о выражении и как общая лингвистика». А в тот момент, когда это, как видим, программное сочинение появилось, оно было воспринято в своем освобождающем — а отнюдь не ограничивающем — аспекте. Все, а среди них и сам автор, были увлечены той свободой индивидуального творчества, которую открывала «Эстетика»; никто не размышлял о *необходимости,* подкарауливавшей эту свободу у выхода за ворота теории, уже — интуитивного познания, ибо еще не почувствовали ее приближения; казалось, что свободы «хватит на всех» и свобода одних никогда не придет в противоречие со свободой других.

§ 2. «Принцип различия» против актуалистской мистики Единства

На почве этого общего умонастроения поначалу произошло сближение (а в ряде пунктов смыкание) точки зрения автора «Эстетики...» с философской позицией другого итальянского мыслителя — Джиованни Джентиле. Сотрудничество с Джентиле — философом ярко выраженного спекулятивно-идеалистического устремления — стимулировало развитие неогегельянских мотивов в мировоззрении Кроче. Последний неоднократно говорил о том, что если первым обращением к Гегелю он был обязан марксизму, то второе его обращение к немецкому диалектику-идеалисту было инициировано именно общением с Джентиле. Но если в первый раз Кроче привел к гегельянству специфический интерес историка и литературоведа, то во второй раз автор «Эстетики...» обратился к учению Гегеля как мыслитель, испытывающий потребность в систематизации своих философских воззрений. Так в процессе философского общения Кроче и Джентиле, в атмосфере углубляющегося интереса к гегелевской философии, стимулировавшего перевод специфических проблем XX в. на язык немецкого классического идеализма, произошло окончательное оформление итальянского неогегельянства. А это влекло за собой появление новых проблем.

Какими бы теоретическими трудностями ни были чреваты крочеанские «различения», какие бы противоречия и антиномии ни вызывали они в недрах философского построения Кроче, итальянский мыслитель неизменно настаивал на их принципиальном

значении, причем не только с методологической, не только с этической, но и с *политической* точки зрения. В особенности эта настойчивость относилась к различению теоретической и практической форм духовной активности (хотя, как мы имели случай отметить, именно это различение труднее всего было обосновать, отправляясь от искусства, от эстетической формы деятельности, т. е. на том самом пути, каким упорно шел Кроче). Постепенно, по мере углубления поляризации духовной жизни Италии, становилось очевидно, что эта позиция Кроче была реакцией на то «превращение», которое на его глазах претерпевал освобождающий импульс, вызванный его ранней «Эстетикой...».

После того как создатель «философии духа» впустил — под маской «Полезного» — в царство Истины, Добра и Красоты практически-жизненное, практически-волевое начало (троянского коня шопенгауэровской Воли), он оказался вынужденным привести свою систему в состояние «боевой готовности» перед лицом перманентной угрозы экспансии со стороны этого начала, все более и более разоблачавшего свою «дионисийскую» сущность. Волей-неволей Кроче должен был настаивать на незыблемости границ, отделяющих Полезное от Истинного, Доброго и Прекрасного, так как только при этом условии можно было говорить о существовании критериев, если не более высоких, чем критерий жизненно полезного, то хотя бы независимых от него; только при этих условиях можно было требовать поверки экономически полезного — Истиной, политически полезного — Добром, утилитарно полезного — Красотой. И наоборот, стоило только ослабить волю к «различению», утратить ясное ощущение границы, отделяющей полезное от иных областей духа, как оно тут же нарушало ее, претендуя на роль верховного законодателя по отношению к сфере идеального вообще. Во всех пунктах, где Кроче не удавалось провести строгую границу между областью Полезного и другими областями духа, перед крочеанской философией возникала перспектива сделаться в конечном счете одной из разновидностей иррационалистической «философии жизни». Отсюда не только методологическая, но также мировоззренческая и даже политико-идеологическая роль, которую играла в последующей философской эволюции Б. Кроче «диалектика различий», антигегелевский смысл которой выявлялся со все большей и большей отчетливостью.

Ситуация, сложившаяся в крочеанском «царстве духа», осложнялась еще и тем, что жизненно полезное, выделенное у Кроче в особую сферу, несло на себе несмываемую печать своего эстетического происхождения и грозило превратиться во вторую сферу эстетического в пределах одного и того же теоретического построения. В самом деле, вспомним историю возникновения этой сферы в лоне крочеанства; первоначально все то, что было впоследствии выделено в эту сферу, включалось молодым Кроче в область прекрасного, подчиненную принципу Красоты: вся история подводилась под это понятие, так как только в аспекте этого понятия она получала некоторую оформленность, некоторый образ — стано-

вилась *представлением* историка. Исторические реалии: силы, страсти, воля к власти, «трезвый макиавеллизм» и т. д. — все это привлекло Кроче-историка прежде всего чисто эстетически, потому-то и казалась ему деятельность историка столь близкой деятельности художника. И когда Кроче-философ выделил эти реалии в особую сферу своей «философии духа», они сохранили все те эмоционально-эстетические характеристики, каковыми наделил их Кроче-историк.

Смутно ощущая это обстоятельство, Кроче пытался ввести в пределах своей системы целый ряд противовесов, которые гарантировали бы ее от «издержек» эстетизации этих исторических (экономических и политических) реалий, предотвратили бы возможный «эстетический бунт» в пределах крочеанского историзма. Автор системы «философии духа» постулировал абсолютную свободу и самозаконность эстетического творчества, однако отказал результатам этого творчества в реальности и «практичности». С другой стороны, Кроче признавал и реальность и «практичность» всего того, что совершается в пределах области жизненно полезного, но тут же постулировал относительность этой сферы, в отличие от сферы Добра, признанной им абсолютно значимой. Именно потому, что Кроче был трезвым историком, отчетливо представлявшим действительные «корреляты» таких исторических реалий, как силы, страсти, интересы, вожделения и т. д., он был так озабочен тем, чтобы, включив их в «сферу духовности», не допустить их утверждения в качестве высшей реальности.

Но если поначалу Кроче только смутно ощущал все эти опасности своего монистического устремления, то постепенно он должен был *все более отчетливо осознавать* их. Этому сознанию в решающей степени способствовала полемика Кроче с Д. Джентиле, который не только поддерживал монистические мотивы крочеанства, но и в значительной степени вдохновлял их на протяжении целого десятилетия, предшествовавшего первой мировой войне. Джентиле, менее чем Кроче склонный держать перед глазами исторические реалии, исторические корреляты общефилософских категорий, утверждал тенденцию к монизму, взятому во всей его метафизической отвлеченности, что делало его противником крочеанской «диалектики различий». Эта его склонность была связана с некоторого рода мистико-поэтическим устремлением, не умеющим и не желающим делать никаких различий между «эмпирической» и «метафизической» (умопостигаемой) реальностью.

Не склонный проводить различий между теоретическим и практическим актом, Джентиле воспринял крочеанскую эстетику в смысле, достаточно далеком от крочеанского. Для него освобождение эстетического акта представало не как относительное, замкнутое теоретической сферой (и не претендующее на то, чтобы его результаты принимались за реальность), а как абсолютное: эстетический акт выступал как абсолютно свободное, ничем не детерминированное творчество *самой реальности,* — в ее экономической, политической, этической, религиозной ипостасях. Художник,

таким образом, оказывается одновременно и практиком-политиком, и учителем нравственности, и религиозным пророком; а политик, хозяйственник, этик, религиозный деятель — художником [27].

Заметив, однако, что сам Кроче не желает ликвидировать грань между теоретической и практической ипостасями духа, Джентиле обращает оружие против вчерашнего союзника. Скрытая полемика между Кроче и Джентиле превратилась в 1913 г. в открытую дискуссию, которая все более отчетливо выявляла свой не только мировоззренческий, но и политический подтекст.

Нельзя не признать, что Джентиле действительно нащупал слабое место крочеанства (хотя сам он, разумеется, считал его наиболее многообещающим пунктом философии Кроче). Шаг за шагом обнаруживая новые и новые возможности расширить эту брешь, он побуждал Кроче лить воду на мельницу его (джентилеанского) «абсолютного» монизма сперва сравнительно «мирными» средствами теоретической полемики, а затем «военными» средствами откровенной риторики и политической демагогии. И надо сказать, что ситуация в Италии весьма способствовала идеологическому и политическому укреплению позиции Джентиле и джентилеанцев. Вступление Италии в войну, сопровождающееся призывами к «единству нации», «единству нации и правительства», риторическими возгласами насчет «единства исторической судьбы» и прочими, создавало социально-психологическую атмосферу, в которой джентилеанское «абсолютное» единство воспринималось как нечто гораздо более естественное и само собой разумеющееся, чем («либеральный») крочеанский монизм, осложненный всяческими «различиями» и «разграничениями» (которые в то же время были «ограничениями»). Временами даже сам Кроче начинал вдруг задаваться вопросом: не слишком ли ослабляет он «целое» в угоду автономии «частей»? И тогда философ позволял себе формулировки, действительно сближавшие его временный и непоследовательный («мирный») монизм, обремененный различными оговорками в духе «диалектики различий», с джентилеанским, по-военному тоталитарным.

При этом очень характерно, что подобные отступления от позиций, выработанных в рамках «философии духа», были опять-таки тесно связаны с рудиментами эстетизации исторических реалий, включенных им в сферу практически-жизненной «формы духа». Первая мировая война, рассуждал Кроче, не только опрокинула идеологию «гуманизма и масонства», явив миру человека в ка-

[27] Эта позиция была очень близка умонастроениям итальянских футуристов, которым казалось, что их «эстетическая революция» представляет собой некий «космический акт» — акт *коренного* преобразования всей реальности. Искусство футуристов хотело быть «всем» — и политикой, и экономикой, и религией; нанося очередной мазок на холст или оттачивая очередную рифму, итальянский футурист был убежден, что — уже одним этим актом! — он «в корне» преобразует мир, человеческую реальность, причем делает это самым непосредственным образом — «здесь и теперь». В свою очередь «все» рассматривалось ими в аспекте чисто эстетическом: например, объявление войны Турции итальянским правительством было провозглашено «истинно футуристическим актом».

честве «*кровожадного животного*», но и показала, что это «кровожадное животное» — герой, готовый пасть за знамя, «чтобы вставить песню, стих или одно слово в величайшую из поэм — в поэму, которую сплетает история из людских деяний; и перед этой поэмой не может не склониться благородный человек, видя, как «непреодолимо исполняется историческая судьба, круша и рассеивая государства и людские индивидуальности, чтобы создать новые формы жизни» [5, с. 290]. Эстетизм, как видим, переходит здесь в «судьбизм», а последний в свою очередь обнаруживает свою эстетическую природу; и оба эти момента вместе неумолимо толкают итальянского мыслителя к выводам в духе «философии жизни», выдвигающей органически-космические образования — «новые формы жизни» — как неподвластные суду разума и философии, религии и морали.

И тем не менее даже перед лицом живописуемой подобным образом «исторической судьбы» Кроче все-таки стремится как-то сохранить самостоятельность принципа Истины, принципа Культуры вообще. «...Все надлежит отдать Родине, кроме нравственности и истины, которые не принадлежат личности, а стало быть, личность не может распоряжаться ими по своему усмотрению» [там же, с. 340]. «Искажать истину и импровизировать доктрины... не значит служить Родине; это значит бесчестить ее; Родина должна иметь возможность полагаться на *серьезность* своих ученых, как на *целомудрие* своих женщин» [там же, с. 52—53]. Таковы формулы «интеллектуального покаяния», вырывавшиеся у Кроче на фоне его же собственных рассуждений о всевластии «исторической судьбы».

Как совместить эти два «высших принципа», одинаково претендующих на «абсолютность», — эстетизированный принцип «исторической судьбы» и этизированный принцип Истины, — сказать тем более трудно, что здесь сам Кроче ничем не помогает читателю (если не считать обычных ссылок на различие духовных сфер). *Диалектика различий оборачивалась дуализмом, дуализм предполагал диалектику различий.* Но можно с большой определенностью судить о мотивах, которые побуждали философа настаивать на самостоятельности принципа Истины (и Добра) по отношению к Жизни (и Красоте), взятой в ее трагически-«брутальном» понимании, — даже ценой возврата к неокантианскому дуализму. Основной из этих мотивов — возрастающие опасения Кроче относительно возможности безответственных «импровизаций» (эстетски-снобистского типа) на сцене общественно-политической жизни — импровизаций, выдающих себя — также и! — за Истину-Добро-Красоту уже по одному тому, что каждая из этих «импровизаций» — «факт» и «акт», «сила» и, следовательно, «судьба».

К сожалению, эти тревожные предчувствия оправдались, и в гораздо большей степени, чем предполагал сам Кроче. В ходе мировой войны ареной идеологической и политической жизни Италии завладели бесчестные и бессовестные «импровизаторы», положившие в основу своей деятельности (джентилеанский) «чи-

стый нерефлектированный акт» (он же «факт»), заменившие сознание «мифом», а фундаментом политики сделавшие «силу и только силу»; они-то и повели Италию навстречу фашизму.

После войны, которая для Джентиле была доказательством «абсолютного тождества» теоретического и практического духа, а для (аплодировавших ему) футуристов — свидетельством «тождества» искусства и политики, художественной фантазии и политической импровизации, нападки на крочеанский «принцип различия» усилились со всех сторон, и тем самым резче обнажились и политические «корреляты» этого принципа. Джентилеанский монизм, изначально тяготевший к растворению в высшем тождестве Истинного и Доброго, Прекрасного и Полезного (экономически необходимого, политически целесообразного и т. д.) и отражавший, согласно Кроче, слабохарактерность Джентиле, его тяготение к «душевному успокоению», к утешению «в бесстрастном созерцании вечно Единого» [115, с. 186], — этот монизм за время войны стал истеричным, а потому и желающим представить себя «силой», «брутальностью» и т. д. Он превратился в агрессивное стремление «затолкать» все и вся в мистические объятия Единого, истолкованного в пантеистическом духе; и поскольку тяготение к такому Единому становилось все более нервическим, постольку истолковать смысл этого понятия, дать ему конкретное содержание могла только Сила: только «волевым актом» — только актом насилия можно было утвердить («конституировать») реальный смысл изначально женственного Единого. Мистико-поэтическое — пантеистическое — «томление» Джентиле, тоска по «всеединству» — все это оборачивалось желанием сильной власти, которая «навела бы порядок», стремлением к тотальной организации целого под успокоительным господством «сильной руки».

В 1920—1930 гг. Джентиле все более резко критикует Кроче, в особенности его эстетику, за «привкус кантианства, т. е. непреодоленного дуализма» [125, с. 38], за «эмпиризм» и даже «материализм» [там же, с. 40]. Джентиле решительно утверждает «неразрушимое, полное, органическое и гармоническое единство» всех форм духа — искусства и науки, философии и политики, нравственности и религии — единство, доведенное до слияния всех этих форм в неразличимое тождество, которое — по характеристике Кроче, имеющей отношение к джентилеанской тенденции в целом, — «усыпляет все противоречия и различия жизни, ослабляет силу суждения, воображения, воли и выливается в род мистицизма» [цит. по: 20, с. 270].

В этом отношении джентилеанскую эстетику, особенно в том виде, в каком она предстала в «Философии искусства», можно считать антиподом крочеанской эстетики (в пределах итальянского неогегельянства), хотя и возникшим в результате гипертрофии некоторых тенденций крочеанства. В эстетике — *и в философии вообще* — Джентиле сделал все возможные выводы из «абсолютного спиритуализма» Кроче, возникшего, как мы помним, в результате включения эмпирической реальности (под псевдонимом Пользы)

в идеальную сферу Истины-Добра-Красоты. Ликвидировав «различия» между этими «кусками духа» (как называл их Джентиле, язвительно иронизировавший над крочеанскими «различениями»), основоположник «актуалистской» версии диалектики снял последние препоны на пути превращения «философии духа» в «философию жизни». В рамках актуалистической формы «философии духа» само понятие «духа» — «Мысли Мыслящей», мысли, тождественной «акту», — все больше пронизывалось «практически-жизненными» токами, получая биологический, даже физиологический привкус, несмотря на крайнюю отвлеченность и абстрактность джентилеанской терминологии.

«Если безжалостно очистить *актуальный идеализм* от мишуры, которой он прикрывается, — писал один из итальянских оппонентов Джентиле в 1925 г., — он сведется к слепому восхвалению жизненного акта, жизненного порыва, Жизни... *Актуальный идеализм* это, в сущности, грубый *энергетизм,* абсолютный *витализм,* радикальный *иррационализм,* это — естественная философия эпохи, когда футбол и *бокс,* кинематограф и *ночные кабаре,* кокаинизм и сектантское насилие являются излюбленными выражениями коллективной психики, естественная философия импульсивной и грубой эпохи, полной слепых и безотчетных страстей» [цит. по: 20, с. 395].

Троянский конь «Жизни», введенный у Кроче в царство Истины-Добра-Красоты под видом «Пользы», сделал свое дело: «Жизнь», вырвавшаяся, наконец, из клетки крочеанских «различий» и «разграничений», явно взрывала и ставила вверх дном все неоидеалистическое «царство духа». И то, что оппоненту Кроче представлялось «истинным монизмом», предстало как растворение всех духовных определений в витально-мистическом полумраке, где все кошки серы. А то, что казалось Джентиле восстановлением «органического и гармонического» единства Истинного, Доброго и Прекрасного, разоблачило себя как подавление всего этого во имя «Целого» — иррационального, а значит доступного любому истолкованию, любому использованию. Так выглядит процесс преобразования *онтологического фундамента диалектики* в рамках течения, которое считало себя наиболее «правоверным» в своем следовании гегелевской традиции, поскольку отправлялось в толковании диалектического мышления от той формы, которую ему придал Гегель.

С точки зрения теоретической этот переворот в «царстве духа», шаг за шагом превращавший философию *духа* в философию *жизни* (правда, закамуфлированную — как и у других неогегельянцев — гегелевской терминологией), явился результатом своего рода «короткого замыкания» — соединения эстетической сферы Прекрасного и эстетизированной (т. е. сохранившей все следы своего происхождения из этой сферы — вспомним философскую эволюцию Кроче) области экономически полезного, политически целесообразного — словом, практически жизненного. В результате абсолютная свобода (самозаконность, самопроизвольность, недетерми-

нированность) специфически эстетического акта — акта художественного (художнического) «интуирования» вступала в связь (незаконную, по мнению *позднего* Кроче) с практическими «реалиями»: вожделениями, страстями, силами, интересами, волей к власти и т. д. Таким образом эстетический акт получил значение практически (экономически, социально, политически) реального акта, а практический акт предстал в виде чего-то совсем уж произвольного — как «чистая импровизация». Строгое разграничение между творчеством в сфере художественной фантазии и «импровизацией» в области политики, экономики, социальной жизни вообще — разграничение, на котором с такой решительностью настаивал Кроче, — было отброшено: «художественная свобода» и политический произвол вступили в брак, который был чреват для Италии роковыми последствиями.

* *
*

Как видим, взаимодействие крочеанской и джентилеанской тенденций итальянского неогегельянства определило своеобразие двух все дальше расходившихся версий диалектики — «диалектики различий», с одной стороны, и «актуалистской» диалектики — с другой. В этой эволюции итальянского неогегельянства отчетливо прорисовываются *два основных этапа.*

Первый этап, охватывающий период от возникновения итальянского неогегельянства до начала первой мировой войны (точнее, до 1913 г.), характеризуется отсутствием четкого и определенного размежевания между крочеанством и джентилеанством (хотя отдельные столкновения между отмеченными тенденциями итальянского неогегельянства и версиями его диалектики имели место и на этом этапе), совместными выступлениями Кроче и Джентиле против марксистского материализма и «позитивистской» демократии под лозунгом обновления идеализма и реставрации гегелевской концепции надклассового государства.

На этом этапе развития итальянское неогегельянство:

1) размежевывается с марксизмом, осуществляя своеобразную «редукцию» материалистического учения К. Маркса к гегелевским спекулятивно-идеалистическим предпосылкам и растворяя исторический материализм в «абсолютном историцизме»;

2) модернизирует гегелевское миросозерцание, «прививая» ему ряд неокантианских мотивов: противоположение единичного и всеобщего (соответственно — в системе Кроче — эстетики и логики, экономики и морали), противопоставление теоретического и практического духа;

3) ревизует диалектику Гегеля, заменяя диалектическое положение о единстве и борьбе противоположностей формально-логическим принципом «синтеза *различий»,* — операция, делавшая проблематичной для итальянского неогегельянства уже саму постановку вопроса о монизме;

4) выдвигает на первый план проблему диалектики единичного и всеобщего, конкретизируя ее как проблематику взаимоотношения личности и общественного целого, индивидуальной свободы и всеобщей воли государства и т. д., отдавая все большее предпочтение второму моменту перед первым, вплоть до растворения первого во втором, — тенденция, выступившая наиболее явственно в годы первой мировой войны.

Итогом этого этапа развития было выявление и крайнее обострение в итальянском неогегельянстве противоречия между принципом полного и безоговорочного подчинения личности — Целому, индивида — Государству, с одной стороны, и требованием автономии для теоретической деятельности (искусства и философии), для моральной оценки (для нравственной свободы личности) — с другой.

Второй этап, обнимающий промежуток времени с начала первой и до начала второй мировой войны, отмечен углублением и обострением философско-теоретических и политических разногласий между крочеанством и джентилеанством, завершившимися *политическим* расколом итальянского неогегельянства на два течения, поскольку Кроче (хотя и не сразу, и не без колебаний) встал в оппозицию фашистскому режиму Муссолини, тогда как Джентиле продолжал выступать в качестве одного из активных идеологов фашизма и после прихода фашистов к власти. Этому соответствовало и все более последовательное размежевание дуалистической «диалектики различий» и «актуалистской» версии диалектики с ее очевидным мистико-пантеистическим подтекстом [28].

На этом этапе философско-теоретическое размежевание рассматриваемых версий итальянского неогегельянства совершалось в ходе попыток Кроче и Джентиле разрешить упомянутую антиномию личности и государства, которая оказалась основным итогом предшествующей эволюции неогегельянства на почве Италии. Причем, во-первых, становилась все более очевидной мировоззренческая и логическая несовместимость крочеанского и джентилеанского подходов к выявленной антиномии, а во-вторых, все отчетливее обнажалась внутренняя органическая связь каждого из этих подходов с определенной общественно-политической тенденцией.

Если Кроче все решительнее настаивал на своей «глубокой поправке» к гегелевскому учению о государстве, согласно которой государство ставилось «ниже» морали, иначе говоря, стремился утвердить *этический критерий оценки* исторических государственных образований и прежде всего фашистского государства Муссолини, то Джентиле вслед за Гегелем (и отчасти вслед за Кроче раннего периода) рассматривал государство как высшее воплощение нравственного духа, как конкретную «этичность» человеческих действий.

---

[28] Размежевание это давалось Б. Кроче с тем большим трудом, что он не мог не чувствовать в «актуалистической» диалектике мотивов, идущих от его раннего эстетизма и эстетизации истории.

Если Кроче стремился строго и четко различать между «необходимым подчинением индивидов Целому», с одной стороны, и способностью тех или иных исторически конкретных государственных («авторитарных») форм гарантировать «наиболее эффективный подъем» морального уровня граждан — с другой, иными словами, пытался сохранить критическую позицию по отношению к фашистскому государству в Италии, то Джентиле выступал против такого различения, целиком отождествляя военно-политическую мощь и нравственную ценность государства, становясь, таким образом, апологетом государства Муссолини.

Если Кроче выдвигает на первый план объективистские, рационалистические и этические моменты своей философской концепции, стремясь преодолеть или по крайней мере ограничить релятивистские тенденции, таящиеся в его «абсолютном историзме», и упрочить теоретические позиции, которые давали ему возможность критиковать «эмпирически» существующие государственные формы — конкретные способы подчинения личности Целому, — то Джентиле, напротив, развивает именно субъективистские (феноменалистические) и иррационалистические (мистические) тенденции своей философии, доходя в своей апологетике «факта как факта» и «акта как акта» до полного релятивизма.

«Хаотичной и неясной «религии» фашизма», которую прославлял Джентиле в «Манифесте мыслителей-фашистов» (1925), Кроче противопоставляет «старую веру», что слагалась из любви к правде, из стремления к справедливости, из интеллектуального порения, из оберегания свободы — «силы и залога всякого прогресса» [цит. по: 20, с. 395]. «Тотальному» подчинению личности государственному Целому и «растворению» индивида в политической Истории Кроче противопоставляет теперь «этико-политическую» концепцию истории, истолкованной как история людей, стремящихся к своему моральному совершенствованию, которое неотделимо от совершенствования всего человечества. Пружину исторического процесса Кроче видит в «нравственной воле», понятой как сознание свободы и воля к свободе. Свобода, таким образом, оказывается единственной творческой силой истории, ее истинным субъектом, высшим идеалом человека.

Как видим, полемика против Джентиле, превратившегося тем временем из мистико-романтически настроенного философа в фашистского идеолога и «теоретического» апологета дубинки[29], в значительной степени способствовала окончательному идейному и политическому самоопределению Кроче, равно как и серьезному уточнению им собственных мировоззренческих и методологических позиций. Отныне крочеанство все более решительно ставит акцент на проблематике *нравственного самоутверждения личности* перед лицом противостоящих ей тоталитарных сил. Эта проблема-

[29] «...В книге о фашистском руководстве школой Джентиле написал пресловутую апологию дубинки, утверждая, что всякая сила моральна: дубинка столь же моральна, как и проповедь, — та и другая воздействует на волю индивидуума, подчиняя его высшим законам» [39, с. 105].

тика проходит красной нитью сквозь все труды Кроче в 30—40-е годы, красноречиво свидетельствуя об их антифашистской направленности. Напряженная борьба двух «абсолютов», столкнувшихся на поле крочеанской неоидеалистической «философии духа», — эстетического и этического — медленно, но неуклонно ведет к победе *этического* начала. И многочисленные уточнения, которые Кроче вносит в свою «первую эстетику» (в философских, исторических, историко-культурных и литературоведческих работах 30—40-х годов), явно вызваны к жизни необходимостью сообразовать крочеанские эстетические представления с фактическим исходом этой борьбы. Знаменитый автор «Эстетики...» и «Философии духа» безоговорочно самоопределяется на позициях, которые нашли достаточно четкое выражение в словах Томаса Манна, сказанных как бы от имени целого поколения западных «мастеров культуры» XX в.: «Мы имели возможность познакомиться со злом во всем его ничтожестве и теперь уже чувствуем себя недостаточно эстетами, чтобы побояться открыто выступить в защиту добра или стыдиться таких тривиальных понятий и представлений, как истина, свобода, справедливость» [49, т. 10, с. 383].

Глава II. ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНАЯ ДИАЛЕКТИКА И ДИАЛЕКТИЧЕСКАЯ ТЕОЛОГИЯ

Важнейшим источником экзистенциальной диалектики является качественная диалектика С. Киркегора, которая нашла свое отражение и развитие прежде всего в религиозно-иррационалистических установках философии XX в. — религиозном и теологическом экзистенциализме.

Одним из первых обратил внимание на качественную диалектику Киркегора Карл Ясперс. Уже в первой своей большой философской работе «Психология мировоззрений» он дал краткий, но чрезвычайно содержательный реферат воззрений Киркегора. При этом в качестве основной мысли он выделил определение личности: «Самость (*Selbst*) означает именно противоречие, состоящее в том, что всеобщее положено как «единичное». Человек не существует, когда он не существует в качестве «единичного». Он не может раствориться в единичном, не потеряв существования (*Existenz*); поскольку же он просто единичный, он не самость» [140, с. 419—420]. Это основное внутреннее противоречие личности («существования», «экзистенции») находит у Ясперса выражение в множественности «пограничных ситуаций» — каждая из них антонимична, парадоксальна. В каждом из конкретных случаев «пограничной ситуации», будь то борьба или смерть, случай или вина, «заложена в качестве его основы антиномия. Борьба и взаимная помощь, жизнь и смерть, случай и смысл, вина и искупление греха связаны друг с другом так, что одно не существует без другого» [там же, с. 256].

Ясперс считает, что дело не в том, что человек оказывается

перед парадоксальной ситуацией — в реальных коллизиях, в которые на каждом шагу попадает человек в нашу эпоху кризисов и социальных катастроф, отражается антиномическая структура самого человеческого бытия. Поэтому с желанием связано противоположное желание, с осуществлением желания — реализация нежелательного и непредвиденного, в успешном действии — сознание греховности, заброшенности, надломленности человеческого существования. Но противоречие — синоним иррациональности. «Там, где в рациональном обнаруживается противоречащее себе, там должно быть налицо ложное; и если во всем рациональном обнаруживаются противоречия, то это переживается как разрушение знания... Такие противоречия — а такова самая общая формула всех пограничных ситуаций — человек обнаруживает всякий раз, когда он выходит за пределы конечной ситуации, пытаясь увидеть ее в целом». Итог универсальной парадоксальности «пограничных ситуаций» — «пафос самого себя разрушающего мышления» [там же, с. 231].

И здесь можно с полным правом усмотреть только иррационализм. Однако обращение к *противоречию* «пограничной ситуации» и возникающего в ходе ее осознания познавательного образа свидетельствует о том, что гносеологическим основанием этого иррационализма выступает *диалектическая* постановка вопроса. Да и сама постановка проблемы «пограничной ситуации» как противоречия означает шаг вперед по сравнению с Киркегором, хотя бы потому, что обнаруживаются различные типы парадоксов. Ясперс считает, что действительный — мыслящий, чувствующий, действующий — человек расположен как бы между двумя мирами. Один из них — мир голой предметности, другой — царство внутренних сил и способностей субъекта. «Его положение определено с обеих сторон, перед ним объект, позади него — субъект, и оба бесконечны, оба неисчерпаемы и непроницаемы, на обеих сторонах расположены решающие антиномии» [там же, с. 233]. Противоречия мысли и действительности, ценности и действия, любви и ненависти, власти и подчинения, активности и покоя, удовольствия и неудовольствия, садизма и мазохизма взаимосвязаны в человеке, и ни одно из них не может быть исключено из его внутренней структуры: противоположности контрастны, поскольку они взаимно пробуждают друг друга.

Гегель сказал бы, что человек должен пройти через эти противоположности для того, чтобы стать общественным человеком, т. е. приобщиться к социуму. Действительный индивидуум, в отличие от мнимой индивидуальности, «тщетно и комично» выдающий свою индивидуальность за нечно всеобщее, есть всесторонне развитый субъект, приобщившийся к культуре как «всеобщему». Но для этого он должен приобщиться и к антагонизмам общественной жизни, пройти через испытание господством и властью, искус государственной властью и богатством, без которых, по Гегелю, нет общества. Ясперс видит ту же проблему под иным углом зрения: а как реагирует человек — не в качестве всеобще-

го «общественного» существа, но в качестве «экзистенции» — на эти противоречия?

Здесь возможны три типа реакции. Первый — разрушение личности, «паралич всякого действия, и познания, и жизни» [там же, с. 240]. Другой — растерянное и нерешительное шатание, постоянная смена решений или смирение перед антиномиями бытия. И третий — обретение силы, «синтез» антиномии, понимаемый, однако, не как рациональное ее разрешение, а «только как живой акт, бесконечный и загадочный для живого существа, бесконечный также и для анализа, который пытается осуществить по отношению к нему созерцатель. Синтез — просто игра, когда он осуществляется в интеллектуальных формулах...» [там же, с. 241].

В этой картине, развертывающейся в психологическом плане (не случайно речь идет именно о «психологии мировоззрений»), сочетаются два аспекта. Один — восходящая к Киркегору «качественная диалектика», трактующая противоречие как взаимоотношение несоизмеримых противоположностей, не допускающее их примирения, разрешения, вообще рациональной связи между ними. Другой — мистическая картина восхождения от противоречия к «экзистенциальной истине». «Пограничная ситуация», ставящая человека «на грань бытия», по своей сущности родственна религиозному экстазу. Впрочем, иногда Ясперс толкует последний как одну из разновидностей «пограничной ситуации». Но «пограничная ситуация» ведет не к богу, а к «экзистенции»: «в качестве экзистирующего я могу, однако, прийти к себе только в антиномической пограничной ситуации» [139, т. II, с. 251]. В этом и состоит смысл «экзистенциального мышления» как мышления особого рода, имеющего дело не с бытием вещей, а с «существованием» человека.

Развитая в предвоенный период философская концепция Ясперса предельно иррационалистична. Но перед второй мировой войной и в ходе ее философ, отстраненный от работы в университете (он был женат на еврейке и отказался порвать с нею, чем нарушил расистские «законы»), растерявший учеников и друзей, либо эмигрировавших, либо порвавших с философом, начинает осознавать связь фашизма и иррационализма. Отмежевываясь от крайностей иррационализма фашизированной «философии жизни», Ясперс вскоре после войны опубликовал книгу «Об истине», посвященную «философской логике». Замысел ее состоял в том, чтобы доказать, что истина не дается ни рассудком (формально-логическим «сознанием вообще»), ни чувством, инстинктом или стремлением, как считает иррационализм. «Я не могу ни апеллировать к чувству, инстинкту, стремлению, враждебно относясь к рассудку, ни видеть в этом темном стремлении, гордясь рассудком, только дурное отсутствие мысли... Чувство лишь тогда становится истинным, когда то, что в нем лежит, становится ясной мыслью, осмысленным деянием и зримым образом» [141, с. 2].

Однако как может быть достигнута эта ясность и осмысленность? Пустота рассудка и слепота переживания — этих абстракт-

ных моментов познания — должны уступить место конкретности и полноте философской истины. В то же время последняя не есть истина в смысле принудительного и общезначимого знания. «Ее истина, в противоположность научной правильности, которая методически общезначима в отношении к одной точке зрения, есть безусловная истина, осознавая которую возможное существование (*mögliche Existenz*) достигает исторической действительности... Речь идет о том, чтобы не только фактически мыслить и высказывать философскую истину, но и о том, чтобы проникнуть взглядом в способы ее сообщения. Этим философская мысль впервые выступает в чистом виде и становится упорядоченным движением посредством осознанных собственных методов» [143, с. 57].

Здесь перед нами два ключевых понятия: «возможное существование» и «историческая действительность». Вместе с первым мы сразу же попадем в царство «экзистенциальных» переживаний, которые только и создают, по Ясперсу, тот особый философский настрой, который обеспечивает проникновение в глубины бытия, ведет к «подлинному», трансцендентальному бытию. Второе понятие означает уникальность всякой исторической ситуации, ее несвязанность закономерностью, «общезначимым». А это значит, что «философская истина» есть результат интуитивного углубления уникального, свободного, внутренне антиномичного существования «экзистенции» в самое себя, а следовательно, и в «бытие».

В философском учении позднего Ясперса фундаментальное значение приобретает понятие «охватывающее» (*Umgreifende*), восходящее к самым истокам европейской философии и впервые воплотившееся в приписываемом Анаксимандру суждении о первоначале, которое «все объемлет и всем правит» (*Arist. Phys.* III. 4, 20366). Можно без труда проследить его историю вплоть до кантовского понятия «идеи», на которое непосредственно опирается Ясперс. «Охватывающее» — граница нашего сознания. Но диалектика границы, по Ясперсу, состоит в том, что ее обнаружение означает в то же время обнаружение очертаний того, что находится за ней, а следовательно, переход границы («трансцендирование»). Поэтому мышление, опирающееся на понятие «объемлющее», есть не *движение,* отражающее, воспроизводящее некоторый объект; оно и не конструирование (конституирование) его: «объемлющее» вообще не может быть предметом, и потому его «познание» есть «извещение» (*Ankündigung*).

Сравним взгляд Ясперса с кантовским. Диалектика «идеи» в ее регулятивном значении состоит в том, что мировоззренческое (философское, «метафизическое») обобщение должно совершаться на основе принятой идеи, «как если бы» (*als ob*) она была достоверной посылкой. Так, в космологии «мы должны прослеживать условия и внутренних и внешних явлений природы, проводя такое исследование, которое нигде не может быть закончено, *как если бы* они (явления. — *А. Б.*) были сами по себе бесконечными и не имели первого или высшего звена; хотя мы на этом основании не отвергаем за пределами всех явлений чисто умопостига-

емые первые основания их, однако никогда не должны пользоваться ими для объяснения природы, так как вообще не знаем их» [142, с. 700] [1]. Кант выражает здесь практику мировоззренческого обобщения научного знания, основанную на признании относительности, постоянной исторической ограниченности человеческого знания, за которой лежит, однако, зерно объективной истины. Ф. Энгельс в этой связи говорит о противоречии, состоящем в том, что «суверенность мышления осуществляется в ряде людей, мыслящих весьма несуверенно; познание, имеющее безусловное право на истину, — в ряде относительных заблуждений» [1, т. 20, с. 87]. Мысль о только регулятивном применении разума есть фиксация Кантом одной стороны данного противоречия, *несуверенности* мышления на каждой отдельной ступени его развития.

Что же до Ясперса, то и для него «идея» («объемлющее») выражает «вещь в себе». Ее раскрытие человеческому сознанию, названное *Ankündigung*, осуществляется посредством расчленения на противоположные моменты (субъективное и объективное) и потому не дает иного знания, кроме «предметного». «Объемлющее» предстает человеку как «Мир» (*Welt*), но ведь мир не предмет, а «идея» в кантовском смысле. Оно предстает ему как «сознание вообще» — как кантовский мир явлений. «Объемлющее» предстает человеку, далее, как сознание — наличное бытие субъекта, как дух, или совокупность идей. Это — кантова идея «души», т. е. опять-таки не само «объемлющее», а его имманентное человеку явление. Мир, сознание вообще, наличное бытие сознания и дух «охватывают имманентное как то, чем являюсь я сам... и как то, что становится моим предметом. Дальнейший вопрос состоит в том, *самодостаточна ли эта имманентность* или же она указывает на другое. В самом деле, человек осуществляет скачок из имманентности, а именно: от *мира к богу* и от *наличного бытия* сознательного духа к *экзистенции. Экзистенция* есть самобытие (*Selbst sein*), которое соотносится с самим собой, а потому с трансценденцией, через которую оно даровано себе и на которой оно основывается» [138, с. 16—17]. Итак, «объемлющее» — это иное выражение кантовской триады «идей чистого разума»: мира, души и бога.

На этом можно было бы остановиться: здесь у Ясперса очевидный рецидив кантовской антиномической диалектики, ведущей к агностицизму, хотя и открывающей пути дальнейшего развития диалектики. Но сказать это было бы недостаточно. Антиномии, которые по-своему формулирует здесь Ясперс, — это не теоретические антиномии Канта, рационально и бесстрастно «разрешающиеся» соответственно разделению антиномий на математические и динамические. Это опять-таки антиномии *экзистенциальные*, т. е.

[1] Русский перевод: «...как если бы оно само по себе (исследование! — *А. Б.*) было бесконечным...» [37, т. 3, с. 572] явно ошибочен: переводчик перевел *dieselbe* кантовского текста, как «оно» (*Untersuchung*), а не «они» (*Naturerscheinungen*), не заметив, что в таком случае оказывается, что *исследование* не имеет начала.

эмоционально напряженные и нагруженные, трагические и «разрушающие» (*Scheiternde*).

Ясперс немало заимствует здесь из немецкой классической диалектики. Его «философская логика» не только выходит за пределы формальной логики, но и должна сформулировать некоторые принципы упорядоченного движения философской мысли в ее отличии также и от иррационалистического погружения в бытие. Формальная логика обращается к мышлению в языковой форме предложений, оставляя в стороне содержание. Подобно математике, она представляет существо своих воззрений в знаковой форме и потому может претендовать на универсальность. Однако как раз это отвлечение от содержания и формализм обусловливают ограниченность сферы применения формальной логики. По мнению Ясперса, философская логика должна быть не отвлеченной, а всеохватывающей, т. е. конкретной. Она должна различать качественно различные уровни исследования, границы каждого из них, «радикальные скачки» между ступенями и сферами познания. Наконец, «философская логика взирает на целое» [141, с. 4]. Следовательно, она — *содержательная* логика, т. е. «логика истины»: теория познания (истины), методология, учение о категориях, наукоучение. В книге «Об истине» рассмотрена лишь первая часть.

Вслед за классической немецкой философией Ясперс принимает традиционное различение рассудка и разума, давая следующую типологию познавательных процессов: (1) рассудочное познание как определение данного, исчисление и механическое «делание»: рассудок — техник и, говоря высоким стилем, — демиург; (2) божественное познание — интуитивное мышление, творящее в познании свой предмет; субъект здесь — творец; (3) человеческое познание как таковое больше, чем рассудок, но меньше, чем божественное мышление. Это — *разум*. Итак, человеку присущи рассудок и разум. Рассудок — то, что в марксистской философии носит название «метафизического метода». Разум — форма выхода за его пределы, т. е. диалектика. «В движении мысли, которая на каждом шагу есть сама по себе дело рассудка, преодолевается раскол: противоречие теряет силу в результате синтеза противоречащего во всеохватывающем целом, всеобщее осознается как неотделимое в единичном» [там же, с. 391].

Но здесь мы подходим к центральному пункту в анализе Ясперсом диалектики разума — к проблеме противоречия и его разрешения, преодоления. Анализируя закон противоречия формальной логики, философ видит в нем форму вневременного, неприменимую к развивающемуся знанию. Соответствующее ему рассудочное понятие, будучи необходимым средством мышления, не может быть его целью: оно останавливает процесс познания, лишает его открытости, поступательности, перспективы. Наоборот, противоречие представляет собой стимул и движущую силу познания, так что «прекращение противоречия было бы, правда, покоем, но также и смертью» [там же, с. 300]. Более того, проти-

воречие есть специфический способ познания, раскрывающий свой «объект» не как неподвижный и завершенный факт, а как «процесс осуществления». Мышление в противоречиях и с помощью противоречия состоит в том, что «в мире духовных содержаний противоречие преодолевается таким образом, что в этом разрешении творчески выступает новая целостность... В таких движениях мысли противоречие снимается не благодаря тому, что одна сторона альтернативно отрицается в пользу другой, но в истине, которая делает противоречие, как первый план и первую ступень, прозрачным» [там же, с. 301]. Преодоление противоречия — всегда скачок, «пролом» (*Durchbruch*).

В этом абстрактном изложении противоречивости человеческого познания, его *диалектики,* вновь и вновь выражается неуничтожимость диалектического понимания философского мышления, необходимость диалектики для понимания человеческого мышления и деятельности. Однако диалектика по-прежнему противопоставляется рациональному мышлению. Вслед за Гегелем Ясперс говорит о диалектике как синониме «мистики». Это «путь мистики в мышлении», — говорит он. Однако если Гегель *поднимает* мистику до уровня спекулятивного мышления, осознавая ее диалектическое содержание, то Ясперс вновь *низводит* диалектику на уровень мистического. Она превращается в «прорыв» к трансценденции (т. е. к богу), осуществляемый экзистенциальным мышлением.

«Прорыву» или даже «пролому» к трансцендентальному отвечает в рациональной, научной, диалектике понятие качественного скачка в познании. Это выработка нового понятия (новой системы знания), в котором разрешено и «снято» противоречие исходной теории; применительно к объективному процессу или процессу практической деятельности — это образование новой объективной целостности, результирующей из разрешения объективного противоречия природной или социальной реальности. Это тот случай, когда возникает новое целое как результат *развития,* резюмирующего предшествующие ступени познания или реального процесса. Для Ясперса же он остается непостижимым и таинственным скачком из области «повседневного» в сферу «трансценденции». Таким образом сфера диалектики предельно сужается, она не только ограничивается сферой философского мышления, но и здесь ограничивается лишь областью религиозного мышления.

Ясперс прав, когда он в абстрактной форме говорит о том, что разум есть высшая ступень человеческого познания, постигающего на этом уровне противоречия действительности, или, как он выражается, наличного (обыденного) бытия человека, его сознания и духа; он прав, говоря, что «разум привносит сюда (лучше было бы сказать, открывает! — *А. Б.*) бесконечную диалектику, которая не успокаивается ни на альтернативах, ни на «как, так и», ни на «или — или», не состоит ни в примирении, ни в прекращении, но привлекает все это и, беспокойная в своем покое, движет дальше» [там же, с. 989]. Он прав и тогда, когда, отвечая на вопрос о том,

что же прорывается, говорит: «*Прорывается всеобщее,* всеобщее как распространенное, посредственное, как конвенционально значимое и обусловливающее жизнь в рамках государства; как общезначимое сознания вообще; как общий закон нравственности. *Прорывается единство,* которое построило себя во в себе замкнутой форме, единство государства, общественного учреждения, профессии и брака, всякое историческое единство порядка» [там же, с. 720]. *Абстрактно* Ясперс прав. Однако диалектика конкретна, конкретна *истина.*

Когда прорывается «общезначимое сознания вообще», т. е. система знания? Когда прорывается «конвенционально значимое», жесткие формы нравственности и государства, профессий и брака? Тогда, когда они исчерпали возможности своего развертывания, когда назрели разрушающие их противоречия, назрела *революция.* Но ведь Ясперса интересует не это. Прорыв *куда* и к *чему* — вот вопрос вопросов. Для диалектика-материалиста ответ ясен: на новый уровень развития познания, нравственности, общественного бытия вообще. Для Ясперса — из мира к богу и от сознания к экзистенции.

Иными словами, и здесь диалектика, во-первых, относится только к сфере мышления и человеческой жизни, ограничиваясь к тому же актом религиозного мышления, или, в собственно религиозной терминологии, «обращения». Во-вторых, в ней сохраняется иррационалистическая трактовка скачка в познании и решении, «прорыва» к потустороннему. Наконец, она трактуется как форма индивидуального, глубоко личного и субъективного, которое не может быть преобразовано в реально значимое социальное действие. Противоречие же, по сути дела, сводится к «потрясению», побуждающему к совершению такого акта.

Логическим завершением религиозной экзистенциальной диалектики явилась так называемая «диалектическая теология» — ведущее направление европейской протестантской теологии в 20—30-х годах нашего столетия. Движение было инициировано книгой известного теолога Карла Барта «Послание к римлянам» (1919; 2-е изд., 1922) — обширным комментарием к соответствующей части Нового завета. Вскоре Барт вместе с группой теологов, в которую входили Э. Бруннер, Р. Бультман, Ф. Гогартен и Э. Турнайзен, создает журнал «Между временами», просуществовавший до 1933 г.

Диалектическая теология обязана своим возникновением не кабинетным догматическим спорам — она была ответом протестантских теологов на запросы времени, времени *кризиса* капиталистического общества, кризиса, явственно обнаружившегося в ходе первой мировой войны и послевоенного революционного движения. Катастрофа первой мировой войны обнажила внутренние противоречия капитализма, отразившиеся в религиозном сознании как парадоксальное противоречие между человеком и богом. Не случайно возникновение диалектической теологии хронологически совпадает с возникновением экзистенциализма Карла Ясперса и Га-

бриэля Марселя, а развитие шло параллельно с развитием экзистенциализма Мартина Хайдеггера, лично близок к которому в его «марбургские годы» (1923—1928) был Р. Бультман.

«Послание к римлянам» Карла Барта было своего рода протестом против попыток «либеральной теологии» второй половины XIX в. «сблизить» бога и человека, исторически и психологически достоверно для современного человека истолковав «слово божие». Ведущий тезис Барта состоял в том, что христианская вера «лишь постольку есть вера, поскольку она не требует *никакой* исторической и духовной действительности, но есть несказуемая божественная действительность» [94, с. 35]. В результате возникает парадокс веры: человек *должен* верить, будучи *неспособен* верить, ибо психологически вера «никогда не завершена, не дана, не удостоверена... Она всегда и всегда заново есть скачок в неизвестное, в темное, в пустоту» [там же, с. 75]. И парадокс религиозной проповеди: «В качестве теологов мы должны говорить о Боге. Но мы люди и как таковые не можем говорить о Боге. Следует осознать и то и другое, долженствование и неспособность, а именно этим оказывать Богу почтение» [86, т. I, с. 199].

За этой парадоксальностью религиозного отношения, вообще-то давно известной и, по существу, требующей или сознательного атеизма, или того *«credo quia absurdum»*, к которому присоединяется Барт (прямо признающий этот тезис на с. 88 «Послания к римлянам»), — за этой иррациональной парадоксальностью скрывается в диалектической теологии *знамение времени*. Это наше время есть время кризиса общества, культуры, человека, религии. Мы стоим «между временами» (*zwischen den Zeiten*). «Мы не принадлежали времени, которое сегодня заканчивается. Будем ли мы принадлежать времени, которое придет? А если мы и могли бы ему принадлежать, то придет ли оно так скоро?» [86, т. II, с. 95]. И разве не остается в таком случае — добавим мы — обратиться к вневременному?

Именно такое обращение подразумевает диалектическая теология. Выступая в целом единой доктриной, опирающейся на «качественную диалектику» Киркегора, она варьируется в учениях различных ее представителей. С точки зрения К. Барта, диалектика коренится в «отрицательном», — в «критическом отрицании». Смысл последнего состоит в том, что между богом и человеком существует непреодолимая дистанция, знаменуемая смертностью, конечностью человека. Кальвинистская идея бесконечного величия божества (*maiestas Dei*), принятая Бартом, побуждает его заключить, что даже самое глубокое общение между богом и человеком (осуществляемое богом!) оставляет бога богом, а человека — прахом и пеплом; это общение — чудо и парадокс, «прорыв» (*Durchbruch*) божественного в человеке. В этом состоит миссия Христа, преодолевающего эту пропасть. Иначе говоря, «критическое отрицание» диалектично: оно подразумевает также и утверждение; как «небытие всех вещей» бог оказывается истинным их бытием...

Отсюда определенные формальные отличия диалектической теологии Барта от исходной для него качественной теологии Киркегора и экзистенциальной диалектики Ясперса. Активной стороной у него выступает божество [2]; оно, а не человек «прорывается» к своей противоположности. Поэтому Барт помещает единство, «синтез» перед тезисом и антитезисом. «Царство божие не начинается нашими движениями протеста. Оно — революция, которая существует *до* всяких революций, как и *до* всего существующего... Первоначальное — это синтез, из него возникает антитезис, однако прежде всего открывается нам тезис... Только из тезиса может возникнуть подлинный антитезис, т. е. антитезис, первоначально возникающий из синтеза» [86, т. 1, с. 20].

Это положение диалектической теологии Барта следует рассматривать в трояком плане. Во-первых, в социальном: исходя из «синтеза» как первоначального, исходного божественного состояния и «тезиса», т. е. утверждения, состоящего в том, что мир как он есть является творением бога, требует *утверждения* этого мира, а не отрицания его. «Великое отрицание», выражаемое современными движениями протеста, обусловлено отпадением мира от бога; но в этом отпадении заложено и условие и необходимость возвращения к нему. Эсхатология должна смотреть не только вперед, но и назад... Отсюда и специфическая связь диалектической теологии с «Христианским социализмом» [3]. Во-вторых, это план религиозный: мир есть творение божие, и потому, со всеми его противоречиями и негативными сторонами, во всей его вырожденности и запутанности, он божествен. «В этом смысле мы не можем обойтись без известного и часто обсуждающегося гегелевского положения о разумности всего существующего» [93, с. 173]. В-третьих, план собственно диалектический. Это, как уже говорилось, специфическая структура диалектического противоречия: от синтеза к тезису и антитезису.

Здесь заложены, однако, возможности дальнейшего развития бартовской диалектики, приведшие в «Очерке христианской догматики» (1927) к фактическому отказу от универсального противоречия, парадокса божественного и человеческого в пользу «аналогии веры», т. е. умозаключения, противопоставляемого катафатической «аналогии сущего»; не о боге следует судить по аналогии с сущим (о творце по аналогии с сотворенным), но о человеке по аналогии с откровением божества в Священном писании.

[2] Отсюда ослабление интереса к «человеческому» в религиозном мышлении диалектической теологии, ярче всего сказавшееся у Гогартена: «Религиозное рассмотрение имеет смысл только тогда, когда исчезает все человеческое ...когда прекращается человеческое действие, а начинается божественное деяние» [там же, с. 104—105].

[3] Турнайзен видит здесь то же «диалектическое» противостояние, тот же парадокс: «Пролетарий в его нужде и бедности, в его безбожии, в его бездуховности обращает к нам, к христианству, послание, говорящее, что есть нечто такое, что следует увидеть, заметить, узнать! И как раз то специфическое, существенное, центральное, что составляет смысл тысячекратно высказанного в церквах оправдания верой, весь смысл того, что содержится в... слове о прощении грехов» [178, с. 238].

В общем разделяя концепцию К. Барта, его сторонники развивают ту сторону его учения, которая подводит к преобразованию диалектической теологии в теологию кризиса. Это убеждение, что к богу приводит кризис человека и сама идея бога означает кризис всего человеческого, полное уничтожение (*Aufhebung*) человека, его отрицание. Но это означает, что фундаментальное противоречие, из которого исходит данная теология, не только, а может быть и не столько, противоречие мира и бога, времени и вечности, но и внутреннее противоречие, «кризис» веры в потусторонний мир и самого человека. Правда, и здесь точка зрения этих теологов довольно традиционна. Так, согласно Бруннеру, основное противоречие человека состоит в том, что человек, с одной стороны, тотальный грешник, а с другой — творение и образ божий. Творение — первоначально (*Ursprung*), грехопадение — противоположность этому первоначалу; «противоречие, о котором мы здесь говорим, есть совместное существование божественного творческого определения и самоопределения человека к греху... это определенное противоречие между творческим первоначалом и грехом предполагается здесь как то, что является в проявлениях» [100, с. 188].

Таким образом, Бруннер проводит здесь идею о предопределенности внутренней противоречивости и изначальной виновности человека, которая ведет, далее, к утверждению о противоречивости отношения божества к человеку: бог и осуждающий судия, и осуществленный идеал человека. Поэтому и теология должна быть «диалектичной», т. е. «отражающей противоречия». В самой этой теологии рождаются противоречивые понятия о богочеловеке, свободе в рабствовании богу и т. д.

Р. Бультман со своей стороны разрешает высказанный Бартом парадокс теолога, который должен, но не может говорить о боге, за счет признания того, что мы не можем говорить о боге, не говоря о человеке. Но для этого необходимо «предварительное понимание» (*Vorverständnis*) человека — идея, которую Бультман воспринимает от Хайдеггера. Согласно этому человек — «историческое» существо, постоянно находящееся в конкретных жизненных ситуациях, и осуществляет себя, выбирая самого себя как свою изначальную возможность. В религиозной терминологии, это означает, что поведение конкретного человека в отношении к богу определяется свободным выбором первым одной из возможностей — блага или зла. Поэтому, рассуждает Бультман, предложение «бог милостив ко мне» диалектично не только потому, что оно дополняется противоположным («бог гневается на меня»), но постольку, поскольку я сам «историчен» и выбираю себя перед лицом этих возможностей [см. 106].

Наконец, согласно Гогартену, диалектично всякое высказывание о божественном, ибо нет знания о боге без знания о человеке, а последний противоречив в своем собственном существовании. Дуализм творца и творения снимает всякую возможность связи этих сторон, запрещает любое, даже относительное их вза-

имодействие, — возможна лишь диалектика самого творения, а также исторического процесса. Последний диалектичен постольку, поскольку осуществляется человеком, который посредством выбора превращает возможность в действительность и тем самым придает преходящему характер непреходящего. Эти весьма абстрактные рассуждения Гогартена конкретизируются в его «Политической этике». Ее задача — вывести человека из того кризиса, в который он вступил в наше время, кризиса, порожденного развитием промышленности, когда «определенная группа людей, группа, заново возникшая вследствие индустриализации, не может включиться в существующее сообщество (*Volksgemeinschaft*) ни в материальном, ни в духовном отношении. Эти люди оторваны хозяйственным развитием от своих корней и не смогли обрести новые корни... И в той же мере, в какой они постигают себя в этой своей обособленности, в какой они захвачены лозунгом единства пролетариата, в той же мере должно народное сообщество, которое не в состоянии включить в себя эти массы, понять, что оно зависимо в своем существовании от этого отчужденного класса» [129, с. 137—138]. Здесь и коренится «основная этическая проблема современности».

Ее разрешение Гогартен мыслит на основе анализа соотношения государства, общества и церкви. Марксистский социализм не устраивает его, поскольку он считает необходимым устранение как государства, так и церкви. Буржуазный «социализм» — поскольку он не ликвидирует отчуждения как пролетария, так и самого буржуа от общества, а человека — от человека. «Нужда современного человека состоит в том, что его жизнь лишена человечности. Отношения людей друг к другу во все большей степени теряют свою человечность. Между людьми стоят вещи, отношения, анонимные силы капитала, хозяйства. И сейчас дословно значимо то, что говорит Павел в послании к ефесянам, что когда мы боремся за то, чтобы вернуть нашей жизни человечность, когда мы хотим снова быть в состоянии принадлежать друг другу, то «наша брань не против крови и плоти, но против начальств, против властей, против властителей мира сего» (Еф. 6, 11. — *А. Б.*)» [там же, с. 164].

Не правда ли, звучит «революционно»? Однако вывод Гогартена из этой диалектики отчужденного человека состоит в том, что выход можно найти только в союзе церкви и государства: второе защищает человека в его гражданском существовании от уничтожающей власти зла, тогда как первая, исходя из Евангелия, обосновывает и проповедует человеку этическую заповедь «ты должен». «Когда церковь выводит эту истину на свет, или, правильнее, своим свидетельством освещает ее, тогда она оставляет открытым и познание зла, которое государство запрещает своим правом и своею силой, и тогда она (церковь. — *А. Б.*) охраняет величие государства» [там же, с. 220]. Более того, Гогартен нашел конкретное государство, которое может «разрешить» основную проблему современности. Это оказалось национал-социалистическое государство. Гогартен стал одним из идеологов так на-

зываемого движения «немецких христиан», которые в том же 1932 г. попытались внести в учение и практику евангелической церкви фашистские принципы: антисемитизм, принцип «фюрерства», признание истории, включая гитлеризм, «откровением божьим», исключение Ветхого завета из числа источников христианства и т. д. Против «немецких христиан», и в том числе Гогартена, выступили его бывшие единомышленники, примкнувшие к «признающей церкви» (*Bekennende Kirche*). Барменский синод последней (1934) решительно высказался против внедрения фашистских «новшеств» в вероучение протестантской церкви. Этот политический процесс положил конец и самой диалектической теологии. Тем не менее следы этих споров вокруг, казалось бы, чисто теологических проблем постоянно встречаются в современной философской, политической, теологической и историко-религиозной литературе.

Можно с полным основанием сказать, что идеи диалектической теологии так или иначе воплотились в течение религиозного и теологического экзистенциализма. Неразрешимые в рамках капиталистического общества социальные противоречия отражаются в нем в виде противоречия между человеком и богом или в виде роковых противоречий самого человеческого существования перед лицом бога. Необычайно острая и выразительная постановка вопроса об отчужденности человека в капиталистическом обществе у Габриэля Марселя трансформируется в вывод о том, что ликвидация этого отчуждения может быть достигнута лишь осознанием нашей общей «причастности» богу.

Несколько иная установка обнаруживается у теолога-иудаиста и экзистенциального теолога Мартина Бубера. Он утверждает неразрывную связь человеческого «Я» с другими «Я», с природой и с богом. Она может иметь форму связи «Я — Ты» или «Я — Оно». Антитеза «Ты» и «Оно» на экзистенциальный манер воспроизводит свойственную иррационалистической «философии жизни» конца XIX — начала XX в. серию антитез: природа — человек, наука — переживание, абстрактное — конкретное, внешнее — внутреннее, причинность — судьба, необходимость — свобода. Он не придает еще значения тому, что в определенных условиях безличное отношение «Я — Оно» господствует в мире, хотя и видит, что «каждому Ты суждено в этом мире, по самой его сущности, становиться вещью или же снова и снова превращаться в вещность» [101, с. 89], — но только потому, что человек не может жить без вещей, без «Оно». Однако тот, кто живет лишь этим «Оно», не человек.

Иначе говоря, каждое существо и всякая вещь может, независимо от каких бы то ни было обстоятельств, кроме экзистенциального расположения, выступать в качестве безличного «Оно» или интимного «Ты», «вещи» или другой «экзистенции». Там, где отношение это не опосредовано потребностями, нуждой, корыстной целью, страстью и т. д., возможно интимное и жизненное отношение «Я — Ты». Это — явная ссылка на знаменитое положение

Л. Фейербаха о том, что *«истинная* диалектика не есть *монолог одинокого мыслителя с самим собой, это диалог между Я и Ты»* [63, с. 203]. Однако если у немецкого материалиста и атеиста речь идет о взаимоотношении человека с человеком, то у Бубера — это прежде всего взаимоотношение человека с богом, через которое якобы следует понимать отношения между людьми.

Бог, по Буберу, обладает противоречивыми характеристиками. Он — «ужасная тайна» и в то же время — «самое близкое»; он охватывает все и в то же время не есть это все; он включает меня, но не есть я; он невыразим и в то же время есть мое «Ты» и т. д. «Религиозная ситуация человека, его наличное бытие, отличается своей существенной и неустранимой антиномикой. Сущность этой антиномики составляет ее неразрешимость. Тот, кто принимает тезис, а антитезу отклоняет, нарушает смысл ситуации. Тот, кто пытается мыслить синтез, разрушает смысл ситуации. Тот, кто стремится сделать антиномику относительной, уничтожает смысл ситуации. Тот, кто хочет вносить противоборство в антиномику как-то иначе, чем вместе с самой жизнью, идет против смысла ситуации. Смысл ситуации состоит в том, что она во всей своей антиномике переживается, и только переживается, переживается снова и заново, непредвидимым, непредмыслимым, неописуемым образом» [101, с. 142—143]. И бог в таком случае — это мистическое переживание парадоксальной раздвоенности человеческого сознания.

Перед нами «диалектическая» форма выражения религиозной психологии, нагляднейшим образом отражающая психологию социальную. Реальное отношение близких людей, их глубокая интимная связь выступают в рамках этой психологии, даже патопсихологии, — связью господина и раба, причем раба, упивающегося своим рабством, и господина, который считает это естественным. Отношение господина и раба, преобладающее, как известно, в ветхозаветных описаниях бога в его отношениях с людьми, и выступает «моделью» буберовского понимания «диалога». Если в отношениях между людьми должна господствовать любовь, считает Бубер, то в отношениях их к богу — страх, понимаемый, однако, как «врата любви».

Отсюда очевидно, что анализ противоречий человеческого существования Буберо м, сводящийся к анализу религиозного сознания перед лицом божества, отражает бессилие человека перед слепыми социальными силами. Это бессилие резюмируется в сопоставлении человека с всесильным «сокровенным богом» ветхозаветной религии. И диалектическая постановка проблемы, раскрытие — пусть в весьма абстрактной и иррациональной форме — реальной противоречивости человека в антагонистическом обществе приводит к агностицизму. Бог абсолютно недоступен человеческому пониманию, это не «бог философов», но «бог Авраама, Исаака и Иакова». Он не открывается в мире, но лишь адресуется человеку, этому сотворенному и абсолютно рабски подчиненному существу. На вопрос же, откуда тогда он знает о боге вообще,

Бубер отвечает: из своего личного опыта верующего и из общения людей, «имеющих аналогичный опыт» [102, с. 96] [4].

Дальнейшее развитие идей диалектической теологии нашло выражение в так называемой «теологии кризиса» — своеобразном «контрагенте» диалектической теологии, отошедшей на второй план. Собственно, вначале они фактически отождествлялись. Однако, как во многом справедливо пишет Ю. Мольтман, «не настроение, выражавшее кризис, и не радикализм, которые они (Барт и его коллеги. — *А. Б.*) сообщили «диалектической теологии», важны здесь, но то, что достигается теологическим знанием в те критические годы. «Диалектическая теология» происходит из кризисного настроения тех бурных лет. Более того, она стала действительной силой суда над мертвым прошлым и открытия нового будущего» [86, т. I, с. X]. Переводя это апологетическое замечание на мирской язык, мы скажем, что диалектическая теология, возникнув на основе кризиса капиталистического общества, в том числе кризиса религии, погрузилась в решение теологических задач. Ее связь с политикой оказалась достаточно внешней, хотя и существенной для судеб ее представителей. Собственно «теология кризиса», развернувшаяся в своей деятельности уже после второй мировой войны, обращается к вопросам политическим, пытаясь доказать их разрешимость или, напротив, неразрешимость, исходя из религиозного мировоззрения.

Крупнейший представитель «теологии кризиса» США, Рейнгольд Нибур утверждал, что все попытки построить разумное и справедливое общество безуспешны в силу низменной и греховной сущности человека, в силу «испорченности личной души» [166, с. 146]. Нибур разделяет убеждение «диалектической теологии» в том, что человек двойствен, будучи, с одной стороны, творением, созданным по образу и подобию бога, а с другой — конечным и грешным существом. Но главный его вывод отсюда не необходимость новой теологии, а бесперспективность социальных проектов, основанных на «социальном евангелии». В лучшем случае, считает он, есть надежда на смягчение неразрешимых в принципе противоречий, на «компромисс».

Экзистенциальную тенденцию в современной протестантской теологии продолжил Пауль Тиллих. И хотя он выступает как против «диалектической теологии», так и против «теологии кризиса», он, очевидно, связывает свое понимание теологии и отношения человека к другому человеку и к богу с некоторыми моментами диалектики. Прежде всего это основная теологическая и философская ситуация: в религиозной терминологии — триада «благости» (*goodness*), греха и спасения; в философской — взаимодействие «существенной благости», «экзистенциального отчуждения» (*existential estrangement*), «конечного участия» (*ultimate concern*)

[4] Позиция Бубера в понимании бога оказалась неприемлемой даже для многих иудаистских теологов, поскольку «сокровенный бог», парадоксальный в своих отношениях к человеку, заставляет сместить религиозную проблематику в сферу исключительно субъективную [см. 56, с. 173—174].

[см. 181, с. 242—243; 180, с. 270]. Последнее понятие, как бы воплощающее в себе разрешение противоречия двух первых, представляет не только философский аналог религиозного «спасения», но и экзистенциальное истолкование религиозного опыта. Оно означает, что исходное противоречие греховного, и в то же время не чуждого божественной благости человеческого существования, для того чтобы иметь для человека жизненное значение, должно быть пережито как противоречие экзистенциальное, т. е. затрагивающее самые глубины самого этого существования.

Мы не будем здесь останавливаться на «диалектике» трансцендентности и имманентности бога, о которой писал Тиллих. Понимая бога как парадоксальное единство этих противоположных определений, он выводит отсюда как его противоположность человеку, так и близость к нему. Важнее другой вывод — понимание человека не как выражения парадокса, состоящего в том, что он абсолютно противоположен богу как конечное — бесконечному и временное — вечному (Киркегор, К. Барт), но что сам он противоречив, существуя «на грани» конечного и бесконечного. В свою очередь он выводит это «пограничное» положение человека из своеобразной диалектики «бытия» и «ничто».

Естественно, это не гегелева рациональная диалектика, выводящая из противоречия «бытия» и «ничто» понятие становления. Небытие в его противоположности бытию — источник экзистенциального «страха» (*Angst*). «Небытие угрожает онтическому самоутверждению человека относительным образом в форме судьбы, абсолютным — в форме смерти. Небытие угрожает духовному самоутверждению человека относительным образом в форме пустоты, абсолютным — в форме бессмысленности. Небытие угрожает моральному самоутверждению человека относительным образом в форме вины, абсолютным — в форме осуждения (*Verdammung* можно перевести также и как «проклятие». — *А. Б.*). Обнаружение этой троякой угрозы — страх» [179, с. 39] — страх перед смертью, перед бессмыслицей и перед осуждением. Это — три формы экзистенциального, т. е. принадлежащего самому существованию, а не невротического или психопатологического состояния.

Описание экзистенциального страха ведет Тиллиха к важной мысли. В отличие от традиционного экзистенциализма, рассматривающего страх вместе со всеми другими «экзистенциалами» как универсальную черту внутренней конституции человеческого существования (хайдеггерова *Dasein*), Тиллих рисует историческую картину «эпох страха». Критические ситуации человека он связывает с критическими эпохами, «периодами беспокойства», с социальными кризисами. Так, стоицизм, когда впервые в европейской культуре выявляется как экзистенциальный страх, так и противоположная ему «отвага быть» (*Der luit zum Sein, courage to be*), он связывает с потрясениями эпохи эллинизма. Во времена позднего средневековья к тому же привело разрушение религиозно ориентированной культуры. «Крушение абсолютизма,

развитие либерализма и демократии, возникновение технической цивилизации с ее победой над всеми врагами и с ее начинающейся собственной дезинтеграцией — таковы социологические предпосылки третьего, главного периода беспокойства. В этот период доминирует беспокойство пустоты и бессмысленности» [там же, с. 53]. В отличие от тех периодов, когда человеку угрожали главным образом судьба и смерть, как в эпоху эллинизма и гибели Римской империи, вина и проклятие, как в позднее средневековье, теперь ему угрожает «духовное небытие».

Переходя отсюда к полярной структуре человеческого бытия, Тиллих выделяет противоречия индивидуализации и партиципации (участия). Преодолеть экзистенциальный страх (экзистенциальное онтологическое «беспокойство» — *anxiety*) можно, только приобщившись к той или иной стороне этого противоречия. Можно реализовать «отвагу быть частью» — смело броситься в объятья «партиципации», но тем самым потерять «самого себя» в «коллективизме». Можно — «отвагу быть самим собой», но тогда нам угрожает потеря мира, его растворение в экзистенции. Как объединить эти противоположности? Тиллих обращается в поисках разрешения этого противоречия к религии.

Отметим, что за своеобразной диалектикой партиципации и индивидуализации скрываются реальные противоречия антагонистического общества. В любом из обществ этого типа — рабовладельческом, феодальном, капиталистическом — индивид и социальная структура (государство, право, церковь и т. д.) находятся в очевидном антагонистическом конфликте. Результатом конфликта может быть, действительно, или поглощение личности обществом, или противостояние ее обществу. Но и в том и в другом случае результат оказывается роковым для личности: она погибает или духовно как личность, или физически — изолированная или даже физически уничтоженная как противник этого общества. Очень редко личности удается «прорвать» границы установившихся общественных отношений, — но личности, возглавившей класс и вместе с ним осуществившей социальную закономерность. Действительная гармония социального и индивидуального оказывается возможной лишь в условиях неантагонистического общественного устройства, создающего необходимые, а на определенной стадии и достаточные условия для того, чтобы развитие общества стало условием всестороннего развития каждого из его членов.

В противовес этому, Тиллих сводит всю сложнейшую взаимосвязь личного и общественного к основным проявлениям «бытия» и «ничто» и разрешению этого противоречия через «отвагу быть». В результате он обходит диалектику «партиципации и индивидуализации», состоящую в том, что буржуазный *индивидуализм* оказывается всего лишь оборотной стороной буржуазного же тоталитаризма, растворяющего личность в «массе», того псевдоколлективизма, который отражается и в социологии «сообщества», и в «народном государстве» фашизма, и в «коммуникации» экзистенциализма. Точнее, он видит ее проявления, такие как, напри-

мер, сочетание в современных Соединенных Штатах Америки идей «демократического конформизма» и буржуазного индивидуализма или инкорпорацию крайнего индивидуализма Ницше в фашистский тоталитаризм. Но дать им реальное объяснение он не может.

Окончательное «разрешение» противоречия, рождающего экзистенциальный страх, Тиллих находит в религии. Окончательный источник «отваги быть» — это бог. Правда, Тиллих знает, что все попытки религии и церкви разрешить противоречия социального бытия обращением к богу кончались безрезультатно. Тиллих «спасается» обращением к парадоксальному мышлению о боге (отвага быть коренится в боге), которое проявляется, когда бог исчез в беспокойстве сомнения.

Но что это значит? Не более как «абсолютную веру» в бога, рождающуюся «на границе человеческих возможностей — она *есть* эта граница» [там же]. Преодоление отчуждения и саморазорванности человека при переходе к абсолютной вере и означает возникновение «нового человека», на деле — обычного, только иначе описанного верующего-христианина.

В отличие от «диалектической теологии», которая, несмотря на свою теологическую ориентированность, все же пыталась составить хоть какое-то теоретическое представление о своем методе как диалектическом, даже строила определенные схемы соотношения противоположностей, Тиллих, фактически обращаясь к исследованию противоречий общественной жизни в их влиянии на религиозную жизнь, предпочитает говорить об экзистенциальном анализе религиозных символов как методе теологии. Фактически он разделяет здесь экзистенциальную установку К. Ясперса, видевшего в философии «чтение» шифров трансценденции, т. е. бога. Другая линия в развитии экзистенциальной диалектики представлена феноменологически-экзистенциальной диалектикой, начало которой положила экзистенциальная феноменология М. Хайдеггера.

Глава III. НЕОМАРКСИСТСКИЙ МЕССИАНИЗМ И ДИАЛЕКТИКА «ПРАКСИСА»

§ 1. Пансоциологическая редукция диалектики

Впервые неомарксистская версия диалектики была предложена в книге Д. Лукача (стоявшего в период работы над нею на крайне левых теоретических и политических позициях), которая называлась «История и классовое сознание. Исследования о марксистской диалектике» (1923). Здесь были сформулированы основные мировоззренческие, общетеоретические и политико-идеологические предпосылки неомарксистской диалектики вообще, очерчивающие тот «магический круг», за пределы коего ей не удалось выйти вплоть до настоящего времени. В этом смысле названная книга молодого Лукача, от которой он уходил все дальше и

дальше на протяжении всей своей последующей философской эволюции и которую он неоднократно и недвусмысленно подвергал столь же резкой, сколь и глубоко аргументированной критике, остается «классической» для неомарксизма. Ни один из ведущих неомарксистов, занимавшихся теоретическими проблемами диалектики, — будь это Хоркхаймер или Маркузе, Адорно или Гольдман, Мерло-Понти или поздний Сартр (не говоря уже о неомарксистах второго или даже третьего поколений), — не остался вне «сферы влияния» завораживающих идей раннего Лукача — будь оно прямым или косвенным, осознанным, не- либо полуосознанным.

И как ни отрекался зрелый Лукач от «философских прегрешений» своей бурной молодости, выражая негодующее удивление по поводу склонности неомарксистов заимствовать у него *именно то,* от чего он сам давно уже отказался по причине его теоретической ошибочности и практической порочности, — неомарксизм конца 50-х — начала 70-х годов, в котором явственно проступали черты «ранне-лукачевского ренессанса», вновь и вновь «приговаривал» этого мыслителя-марксиста к опровергнутой им книге. С какой-то фатальной тенденцией повторяемости неомарксизм в этот период (как, впрочем, и в предшествующий: в 30—40-е годы) возрождал из пепла забвения все то, что «поздний» Лукач называл «агрессивным и парадоксальным идеализмом» [157, с. 12] своих ранних «штудий», который сообщал им «легкомысленно-утопический характер» [там же, с. 13], толкая на опасную тропу экзальтированного политического активизма; все то, что он высмеивал в них как «мессиански-утопическое целеполагание» [там же, с. 15], «мессианский утопизм» [там же, с. 20], «мессианское сектантство» [там же, с. 17], чреватое роковыми (если не сказать кошмарными) последствиями на практике; все то, что представлялось ему теперь смехотворной (с философской точки зрения) попыткой «перегегельянничать Гегеля» [там же, с. 25]. Впрочем, непреодолимое тяготение неомарксистов к Лукачу как автору книги «История и классовое сознание» (и непосредственно примыкающих к ней лукачевских левомарксистских «штудий») было связано не только с тем, что в ней впервые была открыта и утверждена «парадигма» трансформации ультралевых политических умонастроений в понятия и категории особым образом истолкованной диалектики.

Дело в том, что «парадигма» эта предлагалась Лукачем на широком фоне историко-философского и культурно-исторического анализа некоторых достаточно представительных тенденций западно-европейского (в особенности немецкого) теоретического сознания, которое определенно двигалось навстречу *неогегельянскому* «синтезу» или во всяком случае обнаруживало сильное *влечение* к нему. В толковании диалектики, предложенном автором книги «История и классовое сознание», отчетливо чувствовались мотивы, восходящие к неокантианству, с одной стороны, и «философии жизни» — с другой; причем, как и в неогегельянстве вообще, основой, на которой «синтезировались» эти весьма разнородные, противоречащие друг другу мотивы, оказывалась модернизированная

философия Гегеля. В этом отношении лукачевская интерпретация диалектики представала как нечто не только вполне законное и оправданное, но и находящееся «на уровне» новейших философских устремлений и самых современных постановок вопроса,— обстоятельство, которому Лукач во многом обязан своим признанием в либерально ориентированных философских кругах.

Но в этой интерпретации диалектики было и нечто, резко выделявшее ее на общем неогегельянском фоне. Модернизация, которой была подвергнута в рамках лукачевского теоретического построения философия Гегеля, осуществлялась с помощью определенным образом истолкованных категорий «Капитала» К. Маркса. Причем это «открытие» марксизма в Гегеле и гегельянства в Марксе (именно в «позднем» Марксе, в авторе «Капитала»), которое уже само по себе должно было произвести сильное впечатление на леворадикальную мысль, находившуюся под возрастающим воздействием неогегельянства, было подано так, что его восприняли (во всяком случае в тех же леворадикальных кругах) как открытие многообещающей перспективы выхода за пределы *теоретических антиномий,* толкавших западно-европейскую философию в неогегельянское русло уже с конца XIX в. Это было неогегельянство, адаптированное специально для радикалистски (вернее — экстремистски) ориентированных слоев западной интеллигенции, что весьма способствовало популярности лукачевского варианта диалектики, его укоренению в западно-европейском сознании, смятенном переживанием «заката Европы».

Наконец, для судеб лукачевского способа истолкования диалектики оказалось существенно важным то обстоятельство, что одушевленный стремлением «додумать Гегеля до конца», т. е. прочесть его материалистически, глазами К. Маркса, автор книги «История и классовое сознание» продолжал, однако,— как бы по инерции — следовать еще не преодоленным им установкам «философии жизни». В связи с этим в его способе переосмысления идеалистической диалектики (и всей предшествующей философии вообще) — дабы перевести ее с уровня теоретического на уровень практически-жизненный — обнаружилось нечто, аналогичное той новой тенденции в европейском философском сознании, что вела за рамки общего неогегельянского устремления: от «философии жизни» прямо к экзистенциальной философии Хайдеггера. Данная тенденция (по крайней мере отчасти) была прямо-таки предвосхищена в некоторых «ходах мысли» раннего Лукача. Не случайно Зигфрид Марк — неокантиански ориентированный автор книги «Диалектика в современной философии», вышедшей в 1929 г.,— уже тогда обратил внимание на некоторые важные мотивы лукачевского толкования диалектики, услышав в них аналогичное тому, что он прочел в трактате Хайдеггера «Бытие и время» (1927).

В лукачевском стремлении рассматривать в качестве единственно истинной «субстанции» *социальную историю* человечества, взятую во всей ее предметно-чувственной реальности, З. Марк усматривает нечто глубоко родственное общему переходу от тра-

диционной онтологии к анализу «онтического», (налично) «существующего», взятого во всей его нередуцируемости, неснимаемости в теоретическом понятии, — переходу, результатом которого и было возникновение «философии существования», экзистенциальной философии. Лукачевский способ истолкования диалектики представляется З. Марку одним из типов *«диалектической философии существования,* переворачивающей традиционную философию» [158, с. 124]. В основе *этого* типа экзистенциальной философии лежит, по его мнению, совершенно специфическая «антропология»: она отнесена не к единичному субъекту, но к коллективному; «диалектическая антропология есть социальная антропология» [там же]. Но, как и всякая экзистенциальная антропология, она исполнена недоверия к традиционным онтологическим категориям: ее «категории — если верить З. Марку — фигурируют так же, как «экзистенциалы», если воспользоваться термином *Хайдеггера,* разумеется, как социальные экзистенциалы» [там же, с. 125].

Как видим, благодаря всем этим аспектам, лукачевская интерпретация диалектики оказалась достаточно глубоко вписанной в основные философские устремления западно-европейского сознания нашего века, которые выходили далеко за границы того конкретного исторического контекста, в каком появилась «История и классовое сознание». Это обстоятельство и предопределило последующую судьбу *первого варианта неомарксистской диалектики,* обособив, отделив, оторвав ее от дальнейшей философской эволюции его автора. Ему же лукачевское истолкование диалектики обязано и тем, что оно стало «парадигматическим» для всех других версий диалектики, которые разрабатывались в лоне неомарксизма.

§ 2. Социологизация онтологических категорий

Уже первые рецензенты и критики книги «История и классовое сознание» (разумеется, из числа вдумчивых и проницательных) обратили внимание на то, что самой общей предпосылкой лукачевской концепции диалектики была *социологическая деструкция традиционных онтологических категорий и представлений* с целью перевода их на язык марксистской политической экономии, истолкованной как определенный тип социальной философии и философии истории. Мировоззренческим фундаментом, на котором покоилась эта предпосылка, был специфический лукачевский *историцизм* (выросший из «философии жизни») с его представлением о *социальной истории* как единственной *«субстанции».* В соответствии с такой мировоззренческой установкой *универсальность* онтологических категорий, фиксирующих тот аспект реальности, который имеет отношение к любой форме предметности, к *предметности как таковой,* истолковывается как *всеобщность,* причем эта последняя отождествляется с *определенной исторической формой общества* — с буржуазным обществом, основанным на меновых, товарно-денежных отношениях. Соответст-

венно и сами онтологические категории лишаются универсальной значимости («деуниверсализируются») и отождествляются с политико-экономическими категориями, определяющими *данную* социально-экономическую форму общества, вследствие чего политэкономические категории, хотя и трансформируются, получая более отвлеченный социально-философский смысл, однако уже не поднимаются до уровня определений предметности самой по себе, взятой независимо от человека и человечества.

Таким образом, вместо прежних онтологических категорий возникает нечто вроде категорий «среднего» (а точнее, «промежуточного») уровня: с одной стороны, они лишены универсальности и в этом смысле уже не являются абстракциями в высшем значении этого слова, которое предполагает свою собственную точность и определенность и взывает к ней, но, с другой стороны, они не обладают и той степенью конкретности, до которой углубилась политическая экономия в качестве специальной научной дисциплины. И вот в этом виде — в качестве «кентаврических» понятий промежуточного, *социально*-философского уровня — они отождествляются с категориями диалектики, которая как у Гегеля, так и у Маркса претендовала на универсальную, т. е. онтологическую значимость (в марксизме это учение о самых общих определениях предметности и соответственно постигающего ее мышления). Иначе говоря, категории социально-философского порядка предполагаются в качестве определений самой реальности, реальности как таковой: определения соответствующей (в данном случае капиталистической) фазы человеческого развития, *целиком и полностью* обусловленные ею, предстают как *схемы творчества самой реальности* — предметности предметов и вещественности вещей — на манер *божественного творения* мира (и человека) «из ничего»: из *небытия,* чистого *ничто.*

Поскольку в книге «История и классовое сознание» речь идет о сотворении «буржуазного мира», творчестве «капиталистической реальности», постольку центральной и основополагающей категорией, предстающей в качестве упомянутой схемы творчества «мира» (со всей заполняющей его плотью предметной реальности, включая предметность как таковую), оказывается категория *товара* (товарно-денежных отношений), истолкованного, повторяем, уже не в строгом политико-экономическом, но в «кентаврическом» социально-философском смысле. Проблема товара, согласно Лукачу, — это «не только... центральная проблема политэкономии, понятой как отдельная наука»; она является «центральной структурной проблемой капиталистического общества во всех его жизненных проявлениях» [157, с. 257]. Только при таком подходе она может быть понята адекватно (т. е. уже не столько политико-экономически, сколько социально-философски), «ибо только в этом случае в структуре товарных отношений усматривается прообраз *всех форм предметности* (курсив мой. — *Ю. Д.*) и всех соответствующих ей форм субъективности в буржуазном обществе» [там же].

Что это означает? Это означает, что «товар» не только в сознании людей, но и в самой окружающей их социальной реальности (а всякая реальность имеет для Лукача исключительно социально-историческую природу) выступает как конструктивная схема и «модель», в соответствии с которой возникает предметная структура реальности вообще, в соответствии с которой она расчленяется, распадаясь на совокупность многообразных предметов («вещей», ибо единственно возможный способ существования предметов в буржуазном мире — это их «овеществление»). Подобно тому как товар выступает в качестве овеществляющего «опредмечивания» или опредмечивающего «овеществления» (это для раннего Лукача одно и то же) непредметных и невещественных — но исключительно «процессуальных» — человеческих отношений, все связи и зависимости буржуазной реальности выступают в качестве овеществленных предметов, т. е. опредмеченных вещей.

А это значит, что товар выступает — реально! — «как универсальная категория всего общественного бытия» [там же, с. 260] (иной «универсальности», кроме замкнутой в рамках определенной социально-исторической формы, Лукач и не мыслит); товарно-денежные отношения — это единственный истинный (чтобы не сказать «онтологический», пользуясь отброшенной Лукачем терминологией) источник реальности со всеми ее формами (предметность) и образами (единичные вещи). Иных источников реальности, кроме тех, что таятся в исторически обусловленных, меняющихся от одной социально-экономической формы к другой системах межчеловеческих контактов автор книги «История и классовое сознание» не знает вообще. В этом он усматривает «радикальный гуманизм» своей позиции, которая, как видим, оборачивается своеобразным *пансоциологизмом,* пришедшим здесь на смену гегелевскому *панлогизму.*

Согласно Лукачу, меновые отношения, из которых вырастает буржуазное общество, предполагают в качестве своей необходимой предпосылки *«о-товаривание»* (не путать с обыденным словоупотреблением) «всех жизненных проявлений» [там же, с. 260] человеческой реальности, в общем-то имеющих процессуальную и континуальную природу, и лишь в связи с необходимостью превращать их в — «отчуждаемые»! — предметы рыночного обмена, принимающие форму обособленных («дискретных») «готовых вещей» [там же, с. 261]. Вечное становление, которому подчинены все «жизненные выражения» человека и человечества, перекраивается по модели «ставшего» («готового», «омертвелого»), которую и задает Товар, становящийся таким образом не только «конструктивной формой общества» [там же, с. 259], но истинным Демиургом определенного социально-исторического «мира» (словосочетания «буржуазный мир», «капиталистическая реальность» и т. д. оказываются, таким образом, вовсе не метафорическими) со всей предметностью и вещественностью, образующей его плоть, его физическое тело. И теперь уже совсем не только на рынке и не в одном лишь экономическом измерении общества все «жиз-

ненные проявления» и «жизненные выражения» людей, возникающие в процессе их взаимного общения, приобретают форму мертвых «вещей» и фатально необходимых «отношений» между ними.

Тем же самым способом, каким автор книги «История и классовое сознание» «дедуцирует» такие (прежде считавшиеся онтологическими) определения, как «предметность» и «вещественность», он «выводит» и категорию «закономерность» («закон»). «Движение товаров на рынке, возникновение их стоимости — одним словом, реальное пространство их калькуляции, — пишет Лукач, — не только подчинено строгим законам, но в качестве основы калькуляции *предполагает* (курсив мой. — *Ю. Д.*) строгую закономерность всего происходящего» [там же, с. 266]. Как видим, «строгие законы» рыночно-меновой калькуляции не являются здесь одним из частных проявлений универсальной законосообразности всего существующего, а наоборот: сама эта законосообразность («строгая закономерность всего происходящего»), пред-полагается определенной социальной потребностью — необходимостью выполнения того условия («всеобщая законосообразность»), которое обеспечило бы возможность бесперебойного функционирования вышеупомянутых «строгих законов».

Предполагая «строгую закономерность всего происходящего», эти самые «законы» рыночно-меновой калькуляции *полагают* ее в гегелевском смысле как условие своей собственной возможности, подобно тому как цель *полагает* предпосылку своего самоосуществления в телеологически замкнутой системе. Весь «буржуазный мир», вся «капиталистическая реальность» оказывается подчиненной всеобщей законосообразности происходящего в конце концов *только потому,* что «ведь сущность рациональной калькуляции покоится в конечном счете на том, что познается и учитывается принудительно закономерное течение определенных процессов, независимое от индивидуального «произвола»» [там же, с. 273]; чтобы стала возможной рыночно-меновая калькуляция, реальность должна получить характер не только предметно-вещественной, но и законосообразной.

Аналогичным способом Лукач «дедуцирует» из товара как вещественного воплощения меновых отношений и другие категории реальности, например «пространство» и «время». Представая в условиях буржуазного общества *исключительно* как мера стоимости, «время, — согласно автору книги «История и классовое сознание», — утрачивает свой качественный, изменяющийся, текучий характер: оно закоченевает в точно ограниченном континууме, заполненном количественно измеримыми, измеряемыми количеством «вещами» (овеществленными, механически объективированными «изделиями» рабочего, совершенно оторванными от целостности человеческой личности. — *Ю. Д.*) в пространстве» [там же, с. 262]. Конкретным же механизмом, трансформирующим «качественное, изменяющееся, текучее» время в его собственную противоположность в целях *универсализации* меновых, стоимостных, калькулятивных отношений, является механизм капиталистическо-

го производства, «продуцирующего» вместе со стандартизированными вещами-товарами, и стандартное время-пространство. Речь идет о том «абстрактном, точно измеримом времени, ставшем физическим пространством», которое, как и все в «буржуазном мире», «есть одновременно и предпосылка и следствие научно-механически разложенного и специализированного продуцирования объекта труда» [157, с. 264]. Причем «рационально-калькуляторское разложение трудового процесса» [там же, с. 263], являющееся технологическим «условием возможности» (в кантовском смысле) капиталистического производства, как видим, стандартизирующего саму реальность — с ее пространственно-временными характеристиками, — само в свою очередь является следствием проникновения «менового» («товарного») принципа в сферу труда, где, как известно, люди взаимодействуют не только друг с другом, но и с «внешней» природой.

Так раскрывается и механизм, с помощью которого Товар буквально творит (капиталистическую) реальность со всеми ее онтологическими определениями, создавая «по своему образу и подобию» и то, что является основной пружиной этого механизма, его движущей силой. Этот механизм идентичен, в глазах Лукача, механизму *индустриального* производства, которое в свою очередь тождественно *капиталистическому* производству как таковому. Что же касается движущей силы подобного механизма, то это естественно труд, непосредственная деятельность рабочего. Однако ни этот механизм, ни даже сам труд не обладают, если верить Лукачу, своей собственной реальностью: реальность они получают от Товара (товарно-денежных отношений), который определяет и субстанциальное содержание, и субстанциальные формы производственного процесса, понятого и как процесс сотворения «буржуазного мира», и как процесс поддержания его в равном самому себе состоянии.

Естественно, что, будучи обязанным Товару *самой реальностью,* взятой в ее универсальных определениях (напомним, что «универсальность» у Лукача оказывается наглухо замкнутой рамками конкретных общественно-исторических форм), «буржуазный мир» оказывается обязанным ему и своим *Логосом* — логикой этой реальности. *Этот Логос — формальная рациональность* (понятие, заимствованное автором книги «История и классовое сознание» у Макса Вебера), которая практически-эмпирически выступает как *рационализация.* Принцип рациональности, согласно Лукачу, «установлен на калькуляции, на *калькулируемости*» [там же, с. 262], т. е. исчислимости всего, подведения всего под число — «калькуляторское понятие» [там же]. Необходимость всеобщей «калькулируемости» опять-таки предполагается Товаром, который *полагает* ее как «условие возможности» своего собственного существования, поскольку без установления универсальной соизмеримости, соизмеримости всего со всем невозможно его абсолютное господство. Исчислимым становится все без исключения, даже область душевных явлений: «Вместе с современным «психологи-

ческим» разложением трудового процесса (система Тейлора) рациональное механизирование пробивает себе дорогу в «душу» рабочего: даже его психологические свойства отделяются от целостности его личности, объективируются в противоположность ему, чтобы обеспечить возможность встроить их в рациональную систему и здесь подвести под калькуляторское понятие» [там же, с. 262].

Формальная рациональность — это и есть, согласно Лукачу, видение буржуазно-капиталистического «универсума», созданного Товаром, с точки зрения его создателя, с точки зрения того высшего принципа, из которого он возник. Мир, увиденный с точки зрения Товара, это уже не мир становления, но мир ставшего, не реальность процессов, но реальность вещей, не универсум перетекающих друг в друга тенденций, но система «рациональных и изолированных фактов» [там же, с. 267]. В аспекте этого видения буржуазно-капиталистическая реальность обнаруживает свою собственную, совершенно особую «объективность» (еще одно категориальное определение, социологически дедуцируемое в книге «История и классовое сознание»). «Это рациональное объективирование, — пишет Лукач о том, что, пользуясь хайдеггеровской терминологией, можно было бы назвать «внутримировым» видением буржуазной реальности, т. е. постижением ее на основе ее собственного конструктивного принципа, — открывает прежде всего непосредственно вещественный характер всех вещей — количественный и материальный. Так как все без исключения потребительные стоимости являются как товары, они получают новую объективность, новую вещественность, которой не обладали во времена чисто случайного обмена, — новую вещественность, в каковой уничтожается, исчезает ее подлинная вещественность» [там же].

Нетрудно заметить, что на пути описанной здесь *пансоциологической деструкции онтологических понятий,* которой он предваряет положительное изложение своей версии диалектики, Лукач все время кружит вокруг одного и того же вопроса. Речь идет о проблеме взаимоотношения *становления и ставшего,* взятой в том виде, в каком она была «задана» автору книги «История и классовое сознание» *«философией жизни»*, унаследовавшей в свою очередь эту проблему от *немецких романтиков.* Дело в том, что именно в романтизме, а затем и в «философии жизни» традиционный вопрос диалектики — соотношение пребывающего и изменяющегося в бытии — приобрел форму антиномически-неразрешимой проблемы разрыва, разнокачественности, разнопорядковости, в конечном счете полной *несовместимости* становления (становящегося) и ставшего (утвердившегося, сформировавшегося). А произошло это по той причине, что уже романтики (не говоря уже о представителях «философии жизни», развивших эту тенденцию до последних пределов) обнаружили склонность толковать универсальную субстанцию как «жизнь», придавая этой последней смысл *эмпирической противоположности* «смерти»; и поскольку «жизнь» расшифровывалась при этом как бесконечное томление, влечение —

словом, становление, все *ставшее,* утвердившееся, оформившееся, представало в облике *«смерти».* Ну, а так как «жизнь» и «смерть», взятые как эмпирические противоположности, выступают как нечто абсолютно взаимоисключающее, то и категории «становления» и «ставшего», расшифрованные под углом зрения этих *представлений* (которые при всей своей абстрактности и отвлеченности не приобрели характер *понятий* ни в *романтизме,* ни в «философии жизни»), оказались антиномически несовместимыми: есть «жизнь» (=«становление») — нет «смерти» (=«ставшего»), есть «смерть» — нет «жизни» — вот и вся «диалектика».

Так что же сделал Лукач перед лицом этой «пантрагической» антиномии, мимо которой он не мог пройти будучи мыслителем, испытавшим сильнейшее влияние как романтизма, так и «философии жизни»? Он «развел» становление и ставшее, представив их как *разные* — и обладающие различным «бытийным статусом» — *измерения* одной и той же исторической «субстанции» (или, чтобы более отчетливо выявить традицию, от которой он отправлялся, исторической «жизни»). Становление предстало как изначальное определение исторической «субстанции», из которой возникают, как из гераклитовского «Огня», и в которую вновь возвращаются различные социально-экономические формы («социальные миры»). Что же касается *ставшего,* то оно было истолковано как *опредмечивание,* или, что для раннего Лукача то же самое, *отчуждение* изначального становления в виде конкретной общественно-исторической формы — «буржуазного мира».

Если точка зрения становления — «внемировая», в смысле: *миротворящая,* берущая мир в акте его созидания как целое, возникающее из этого акта, то точка зрения ставшего — «внутримировая», берущая этот мир «изнутри», на основе того принципа, который *уже предположен* этим миром, *уже стал* его конструктивным постулатом, так что все последующее в рамках этого мира — дело *простой репродукции* исходного принципа, воспроизведения его во всех внутримировых измерениях человеческого существования. Вот почему только первую точку зрения Лукач считает истинно созидательной, подлинно творческой, что же касается второй — «внутримировой» (но ведь и «мироустрояющей», «мироупорядочивающей»!) точки зрения, то ее он считает пассивно-созерцательной приспособительно-контемплятивной, ибо принцип, на основе которого осмысляются внутренние измерения мира, уже «дан», «задан» заранее.

Этим и объясняется та местами совершенно парадоксальная (и, кстати сказать, вызывавшая едва ли не самую резкую критику) настойчивость, с какой Лукач утверждает, что всякая деятельность, совершающаяся «внутри» буржуазного мира, на основе категориальных определений реальности, «положенных» Товаром, является «контемплятивной» — будь то деятельность рабочего или ученого-экспериментатора, не говоря уже о деятельности инженеров и техников, технологов и организаторов производственного процесса [там же, с. 263, 265, 273, 309, 312]. *Творческий характер*

Лукач признает лишь за одной формой деятельности: *за деятельностью практически-политической, отрицающей существующий мир как целое,* со всей его «внутримирской» суетой, с его мироустрояющим принципом («Товар») и мироупорядочивающим Логосом («формальная рациональность»), со свойственным ему типом предметности («вещественность-овеществленность») и соответственным типом субъективности (созерцательно-приспособительное отношение к «вещам»). В этой всемирно-исторической, согласно Лукачу, деятельности осуществляется извечный принцип становления, выводящий за пределы «ставшего» мира и «застывшей» реальности на просторы «живой» Истории, которой соответствует высшая рациональность, тождественная реальному творчеству нового мира: Логос, идентичный «праксису».

§ 3. Диалектика как социо-логика тождественного субъект-объекта

Таким образом, мы оказываемся перед фактом существования в теоретическом построении раннего Лукача двух «логосов», соответствующих двум непримиримо враждебным принципам «философии жизни» — «становлению» и «ставшему», или, чтобы перевести эти представления на язык романтических интуиций, (гениальному) «творчеству» и (ограниченному) «восприятию»: принципу Художника и принципу воспринимающей публики, она же — «толпа». Сообразно с этим в книге «История и классовое сознание» постулируются также два несовместимых, исключающих друг друга типа рациональности: «формальная рациональность» как низший тип человеческой разумности и рациональность содержательная, т. е. *диалектическая,* отвечающая высшему типу человеческой разумности. Здесь приходится говорить о «высшем» и «низшем» типах разумности по той причине, что их ведь нельзя противопоставить друг другу как истинный и не-истинный: рациональность низшего типа тоже несет в себе свою «долю» истинности, поскольку соответствует «внутримировому» порядку вещей, в котором воплощает себя «капиталистическая реальность». Но это, согласно Лукачу, лишь «отчужденная» (и «низшая» как раз в этом смысле) разумность, не знающая своих истинных источников, коренящихся в *«тотальном»,* или, что для молодого Лукача то же самое, *«миротворческом»* характере «праксиса» (исторического созидания, отличного от «внутримировой» деятельности и решительным образом противопоставленного ей в книге «История и классовое сознание»). Причем эта «отчужденность», имеющая, как мы уже видели, социально-исторические источники, связанные с возникновением буржуазной общественной формации, в плане собственно гносеологическом, теоретико-познавательном выражается в том, что разум в условиях «капиталистической реальности» *противостоит* своему предмету, субъект *противоположен* объекту.

Да иначе и не может быть, коль скоро разум (субъект) отка-

зывается от участия в миросозидающей деятельности, в процессе которой познание растворено в «тотальности праксиса» и акт познания оказывается одновременно также и актом творчества, и переходит на «внутримировую» точку зрения, в рамках каковой он уже не творит, а просто созерцает, приспосабливаясь к «данному», в лучшем случае несколько упорядочивая его в соответствии с уже «заданным» стандартом; ибо там, где нет реального творчества (на манер божественного: когда Слово рождало мир), в акте которого *постижение* реальности предстает как ее *созидание, нет и действительного, т. е. истинного тождества субъекта и объекта.* Там познающий разум и познаваемая им реальность противостоят друг другу как два существенно различных измерения, и разуму, обессиленному этим радикальным разрывом, ничего не остается, как приспосабливаться к «внутримировой» реальности, представая как ее безжизненно-бледная тень («отражение»). В этом-то и усматривает Лукач истинную тайну «контемплятивности» буржуазного Логоса, пассивной приспособительности «формальной рациональности», сколь бы активно ни участвовала последняя в «рационализации» капиталистического производства, упорядочивания мира, разворачивающегося как «замкнутая на себя» система меновых, товарно-денежных отношений.

Под углом этого изначального (для буржуазной формы человеческого существования), социально-исторически обусловленного (и потому не являющегося простой фикцией) разрыва субъекта и объекта Лукач и рассматривает теперь историю западной философии, включая сюда также историю диалектики. По его мнению, как в самой капиталистической реальности, так и в буржуазном философском сознании в конце концов с неизбежностью обнаруживается *граница* «формальной рациональности» (равно как и формальной «рационализации»), связанная именно с ее *формальностью*, т. е. с ее все тем же «самоотчуждением» от субстанциальных корней реальности, уходящих в «тотальность» — всемирно-исторического! — «праксиса». В силу такого «самоотчуждения» эта рациональность имеет дело лишь с разрозненными единичными предметами-вещами, которым она противостоит как их собственный абстрактный «разум»; и когда этот «разум», воспроизводящий в своей *рассудочной дискурсии* разобщенность «ставших вещей» буржуазного мира, пытается построить «систему», он оказывается перед теми же антиномиями, перед которыми оказывается капиталистическая система в целом: рациональная в каждом отдельном звене (капиталистическое предприятие), она оказывается иррациональной как связь этих звеньев, что проявляется в периодически наступающих экономических кризисах, которые имеют характер стихийных бедствий.

«Эта по видимости беспредельная рационализация мира, проникающая вплоть до глубочайших физических и психических измерений человеческого бытия, находит, однако, границу в формальном характере своей собственной рациональности. То есть рационализация изолированных элементов жизни, в результате

которой возникающие отсюда формальные закономерности непосредственно включаются в единую на первый взгляд систему всеобщих законов, приводит, однако, к некогерентности системы законов» [там же, с. 276]. То же самое происходит, согласно Лукачу, и в философско-теоретической сфере: «Философия ставит себя в такое же отношение к отдельным наукам, в каком они сами находятся по отношению к эмпирической действительности. Так как формалистически образованные понятия отдельных наук стали неизменным субстратом, данным философии, окончательно осуществилось ее отчуждение от возможности постигающего проникновения в овеществление, лежащее в основе этого формализма» [там же, с. 276]. Это обстоятельство и приводило в конце концов к краху все философские системы прошлого, включая гегелевскую, поскольку реальная общественная «тотальность», «тотальность праксиса», оставалась вне этих систем, как нечто в принципе не ухватываемое их понятийными «формализмами», принимая вид того неразложимо-иррационального «остатка», о который раскалывалось любое рационалистически замкнутое построение, да и сам *буржуазный рационализм как таковой.*

Между тем, согласно Лукачу, «от методического скепсиса, от *cogito ergo sum* Декарта — через Гоббса, Спинозу и Лейбница — идет здесь (в философии. — *Ю. Д.*) прямой путь развития, решающий многообразно варьированный мотив которого — понимание того, что предмет познания постигается нами потому и постольку, поскольку и так как он сам нами производится» [там же, с. 288]. Тем самым философия уже в рамках буржуазной рациональности, капиталистического разума приходит — разумеется на свой манер — к познанию того, что мир не есть нечто, «возникающее независимо от познающего субъекта (например, созданное богом)» [там же], но раскрывается «как *его* (познающего субъекта. — *Ю. Д.*) *собственный продукт*» [там же, с. 288]. И именно потому философия Нового времени предстает как драматическое выражение одного и того же конфликта: между углубляющимся сознанием того, что *истинно* познать можно лишь то, что создано познающим субъектом, с одной стороны, и принципиальной неспособностью создать это *воистину,* т. е. не в отвлеченной сфере философского мышления, но *в самой социально-исторической реальности* (ибо «субстанциальна» ведь только она), с другой стороны.

Сама философия, следовательно, взыскует «тождественного субъект-объекта», акт познания которого был бы тождествен акту субстанциального — т. е. всемирно-исторического! — творчества, *точка зрения которого была бы подлинно диалектической,* постигающей буржуазный мир как единое целое, а тем самым выходящей за его пределы — в тотальность миротворящей Истории. Однако взыскует философия именно такого «субъект-объекта» *бес-*, вернее, *полу-сознательно*, поскольку последовательному осознанию ее же собственного тайного стремления препятствует «формальная рациональность», ограничивающая ее познаватель-

ный горизонт. По этой причине в поисках *адекватного «субъект-объекта»* она вновь и вновь обращалась к *субъекту научного познания, каким он раскрывает себя в точных науках* с характерным для них конструированием познаваемого предмета; «и методы математики и геометрии, методы конструкции, производства предметов из формальных предпосылок предметности вообще, а позднее методы математической физики становятся, таким образом, путеводителями и масштабом философии, познания мира как тотальности» [там же].

Естественно, что при таком повороте дела «вопрос о том, почему и с каким правом человеческий рассудок постигает как свою собственную сущность именно такую систему форм (в противоположность «данному», чуждому, непознаваемому характеру содержания), не возникает вообще» [там же, с. 288]. Путь к точке зрения «тождественного субъект-объекта», способы постижения которого были бы идентичны содержанию — им самим и творимой! — реальности, усваивали бы его без всякого «иррационального остатка», оставался наглухо закрытым. Ситуация тем более драматическая, что философия вновь и вновь сталкивалась — и чем ближе к XX в., тем чаще — с *проблемой* тождества субъекта и объекта как со *сфинксовой* проблемой, от решения которой зависела вся ее дальнейшая судьба.

Согласно Лукачу, проблема эта вставала перед рационалистической философией в двух, по видимости совершенно независимых, однако внутренне взаимосвязанных аспектах: во-первых, как вопрос о «материи (в логическом смысле)», «о содержании тех форм, с помощью которых «мы» познаем и можем познавать мир» [там же, с. 291]; во-вторых, как вопрос о целом, «о последних предметах познания, постижение которых только и завершает различные частичные системы в тотальность, систему совершенным образом понятого мира» [там же]. Первый вопрос упирается в «иррациональность», «нерастворимость» содержания понятия в его рациональной стихии; он тотчас же осознается как общий вопрос «современной логики», как только заходит речь «об отношении чувственного содержания к рационально-калькуляторской форме рассудка» [там же, с. 292], а в конечном итоге сводится к вопросу о «непроницаемости всякой данности для рассудочных понятий» [там же, с. 293]. Второй вопрос формулируется в результате додумывания до конца первого: он возникает в ходе уразумения того обстоятельства, что «данность, содержание, материя *определяющим образом входят* в формообразование, в структуру форм, в отношение форм друг к другу, следовательно, в *структуру самой системы*» [там же, с. 295]; в рамках этого вопроса под сомнением оказывается система, систематичность, связанность знания вообще: проблематизируются «условия возможности» системы, системности как таковой.

«Ясно, — рассуждает Лукач, — что принцип систематизации не может быть совместим с признанием какой-либо «фактичности» «содержания», которое принималось бы как принципиально невы-

водимое из принципа формообразования и потому рассматривалось бы просто как фактичность. Грандиозная парадоксальность и трагика немецкой классической философии заключается здесь в том, что она не позволяет более — как это было еще у Спинозы — исчезнуть всякой данности позади монументальной архитектуры рациональных форм, произведенных рассудком, как если бы эта данность вовсе не существовала, а, напротив, понимает иррациональный характер данности содержания понятий, фиксирует его в них, стремясь, однако, возвести их в систему, преодолевая это содержание и поднимаясь над упомянутой постановкой вопроса» [там же].

Вопрос с «данности» выступает как вопрос жизни и смерти для рационалистического мышления, стремящегося к связности и систематичности, что наиболее резко и драматически показал именно немецкий классический идеализм: «данность должна быть без остатка переработана в рациональную систему», поскольку, оставленная «в ее наличном бытии и так-бытии», она предстает как нечто непреодолимо «случайное» [там же] и в этом смысле нерациональное, неразумное, исключающее систематическую связанность целого. Проблема тождества понятия и его содержания, системы понятий и систематизируемой в них реальности — одним словом, познающего субъекта и познаваемого объекта предстает, таким образом, как *коренная проблема* рационализма, ибо вследствие ее нерешенности под сомнением оказывается *разумность самого разума.*

Поскольку философское мышление не хочет «пасть» обратно, «на ступень наивно-догматического рационализма», конструировавшего свою систему понятий «как замкнутую и ко всему применимую», без учета «иррационального содержания данности» [там же], постольку оно приходит к парадоксальному пониманию системы в качестве «по возможности понятной регистрации по возможности упорядоченного описания фактов, связь которых не является более рациональной, следовательно, не поддается более систематизации, хотя формы элементов, входящих в эту связь, по-прежнему остаются рациональными, соответствующими рассудку» [там же]. Примером такого рода «систематизации» выступает для Лукача «феноменологический метод Гуссерля», у которого «в конце концов вся область логики превращается в «фактичность»» [там же], т. е. нечто рационально невыводимое, хотя и в «фактичность» «более высокого порядка» [там же]. Даже в этой сфере, которая всегда была предпочтительным «доменом» систематизирующих тенденций теоретического мышления, теперь идет речь всего-навсего о некотором описании и каталогизации «фактов», не обнаруживающих внутренней связи друг с другом; не случайно сам Гуссерль назвал свой метод «дескриптивным» [там же].

Пытаясь обойти возникающие здесь трудности общетеоретического порядка, философия (Лукач имеет в виду прежде всего неокантианство, желая и с ним свести счеты, «преодолев» его как

свое прошлое) стремится «постичь иррациональность данного как *задачу*» [там же, с. 296], руководствуясь в этом отношении методологией «точных наук», вернее, ее поучительным примером. «И действительно, для метода математики всякая иррациональность соответствующего преднайденного содержания предстает лишь как побуждение к тому, чтобы переформировать систему форм, с помощью которой продуцировались доселе существующие связи, преобразовав ее так, чтобы содержание, являющееся на первый взгляд как «данное», также выступило как «произведенное», дабы фактичность разрешилась в необходимость» [там же, с. 296]. Аналогичным образом поступает теперь и философия, в особенности та, что исполнилась духа «критицизма», утвердившегося в общетеоретической сфере под впечатлением краха догматического, т. е. некритического рационализма. Однако в науке в результате подобного обхождения с «иррациональностью данного» (являющегося, если верить Лукачу, истинным источником научной «точности») возникла далеко идущая тенденция дифференциации, дробления научных дисциплин на все более мелкие и частные: *рациональная «точность» достигается за счет утраты систематической связанности* как самих обособленных дисциплин, так и их «объектов», дробящихся на все более и более мелкие частички; постижение реальности, взятой в ее целостности — «*тотальности*»! — превращается в совершенно неразрешимую задачу, в неосуществимую утопию.

Но это значит, что «тотальность» буржуазного мира не может быть постигнута рационально, если исходить из «внутримировой» точки зрения, основывающейся на непреодолимом разрыве субъекта и объекта познания. «Целое» буржуазного мира (при этих познавательных условиях) может быть постигнуто только иррационально — как некоторый изначально данный «горизонт», за пределы которого не выходит «внутримировая» точка зрения и который также дан ей как не из чего невыводимый «факт». «Горизонт, — читаем мы в книге «История и классовое сознание», — который замыкает созданное и создаваемое здесь целое, есть в лучшем случае культура (т. е. культура буржуазного общества) как невыводимое, как просто принимаемое, как «фактичность» в смысле классической философии» [там же, с. 298].

Итак, с какой бы стороны ни подойти, — со стороны вопроса о «*материи* (в логическом смысле)», о содержании элементарных логических форм или со стороны вопроса о целом, о том, *что́* постигается в развернутой системе понятий (а вернее, о том, на чем она терпит крушение), — субъект везде сталкивается с чем-то иррациональным в смысле невыводимости из предпосылок, которые были бы тождественны его разуму. Таков логически неизбежный результат «догматического допущения», согласно которому «рационально-формалистический способ познания» есть единственно возможный (или, «критически» преобразуя это утверждение: единственно возможный для «нас») способ постижения действительности в противоположность «чуждой» нам данности фактов»

[там же, с. 299]. Это означает, по Лукачу, полнейший крах всего традиционного («буржуазного») рационализма, взятого в его высшем выражении: «Грандиозная концепция, согласно которой мышление способно познать только то, что произведено им ... в своем стремлении освоить тотальность мира как его самопорождение натолкнулась на непреодолимую границу данности, вещи в себе ... » [там же, с. 299—300].

Но, как говорится, «Король умер, да здравствует король!»; умер «буржуазный рационализм», да здравствует рационализм пролетарский! Там, где потерпел крушение традиционный рационализм, — и *в том, как* он потерпел крушение, — так и не достигнув искомого тождества субъекта и объекта, формируются «условия возможности», теоретические предпосылки и основные задачи *нового рационализма, в русле которого диалектика обретет, наконец, свою адекватную форму.* Во-первых, необходимо «найти тот субъект мышления, в качестве продукта которого могло бы мыслиться наличное бытие — мыслиться без *hiatus irrationalis* (зияния иррационального), без потусторонней вещи в себе» [там же, с. 300]. Во-вторых, «возникает потребность найти и указать тот уровень предметности, полагания предмета, где снимается двойственность субъекта и объекта (двойственность мышления и бытия есть лишь специальный случай этой структуры), где субъект и объект предстают как совпадающие, тождественные» [там же, с. 301]. И наконец, в-третьих, нужно, «исходя из тождественного субъект-объекта, понять любую данность как продукт этого последнего, всякую двойственность субъекта и объекта вывести как специальный случай их единства в тождественном субъект-объекте» [там же].

В решении первой из этих трех задач Лукач отправляется от критики того представления о субъекте, которое он усматривает в неокантианской философской традиции с ее стремлением «все энергичнее обособлять субъекта познания от «человека»», с тем чтобы «превратить его в чистый — чисто формальный — субъект познания» [там же, с. 306]. Эту теоретическую абстракцию, которая была создана в русле традиционной гносеологии для решения вполне определенных теоретико-познавательных задач, автор книги «История и классовое сознание» подвергает социологической деструкции. Он рассматривает ее как отражение реальной ситуации индивида в рамках буржуазного общества, когда люди «создают вокруг себя род второй природы, течение которой выступает против них с той же самой неумолимой закономерностью, с какой раньше (в условиях господства «естественно возникших» «иррационально-фактических связей». — *Ю. Д.*) это делали иррациональные природные силы (точнее, в виде этих сил являвшиеся общественные отношения)» [там же, с. 307].

Речь идет здесь о том самом «отчуждении», в результате которого в буржуазном мире, с одной стороны, произошло обособление субъективного аспекта деятельности от объективного, а с другой — обособление отдельных индивидов: так появился, со-

гласно Лукачу, «буржуазный субъект» — основа всех дальнейших гносеологических формализаций и «идеализаций». И естественно, что отношение подобного субъекта к — им же созданной (совместно с «другими») — капиталистической реальности могло быть лишь пассивно-приспособительным и контемплятивным. Задача, следовательно, заключалась теперь в том, чтобы *найти «неотчужденного» субъекта*, который не был бы ни буржуазно-«индивидуалистическим», ни идеалистически-«контемплятивным», и именно потому *относился бы к реальности как к продукту своего действительного творчества.*

При решении второй задачи автор книги «История и классовое сознание» исходит из того, что в качестве продукта деятельности такого (нового) субъекта реальная действительность может быть понята не в ее единичных «вещах», не в ее отдельных измерениях, но лишь как целое, как «конкретная тотальность», т. е. не с «внутримировой» точки зрения (которая неизбежно оказалась бы ограниченно-буржуазной), но с всемирно-исторической, или «миросозидательной», если воспользоваться здесь терминологией, несколько отличной от лукачевской, однако более точно передающей суть дела. На этом уровне, согласно Лукачу, речь идет о реальном «полагании» предметности, об акте действительного «праксиса», в сфере которого субъективное и объективное исчезают как обособленные аспекты, диалектически переходя друг в друга.

Субъект выступает здесь в качестве того ««интуитивного рассудка», для которого содержание не дано, но «производится» (им самим — *Ю. Д.*), который — по словам Канта — спонтанен (то есть активен), а не рецептивен (то есть не контемплятивен), не только в познании, но и в созерцании» [там же, с. 319]. Понятие «интуитивного рассудка», которое получило особый смысл в ходе неогегельянской ревизии кантовских гносеологических представлений, когда оно было переориентировано на «модель» художественного творчества, находит у Лукача новую область приложения: оно используется для истолкования творческого акта «миросозидающего» (всемирно-исторического) субъекта, *для которого теоретическое понимание реальности оказывается тождественным ее эстетически-чувственному созерцанию, а последнее — действительному творчеству этой реальности.*

Правда, приведя это кантовское определение «интуитивного рассудка» (понятие, которое сам Кант считал противоречивым и неприемлемым для своей теории познания и которое было «узаконено» лишь в результате пересмотра его гносеологии), Лукач — до того, как использовать его в целях своего истолкования «тождественного субъект-объекта», творящего историческую реальность, — достаточно много места в книге отводит рассмотрению исторических судеб данного понятия в процессе эволюции классического немецкого идеализма от Шиллера к Гегелю. Однако весь этот путь представлен как диалектически-противоречивый процесс определения фактической сферы применимости этого понятия, про-

цесс, который потому-то и порождал неразрешимые антиномии, что поиск этой сферы был бессознательным, обусловленным ограниченными предпосылками традиционного рационализма, альтернативой которому, согласно Лукачу, могла быть лишь «реакционная мифология» (Шеллинг). Превращенный в принцип «оформления объективной действительности», которая при этом оставалась неизменной в своих глубочайших основаниях, «интуитивный рассудок» должен был превратиться в способ мифологизирования и «мифологизироваться» сам [там же, с. 320—321]. И только на «абсолютной вершине рационалистического метода» — в гегелевской диалектике — пришло осознание того, что его преодоление «*не может* более» осуществляться на основе «*контемплятивного* отношения мышления к бытию» [там же, с. 320].

Гегель, согласно Лукачу, пришел к пониманию того, что «истинное» — это не только субстанция, но и субъект, что «субъект (сознание, мышление) есть одновременно и производитель и продукт диалектического процесса» [там же, с. 324]. У Гегеля же впервые предстала как нечто обозримое та самая субстанция, что с тех пор «философски разрабатывается как лежащая в основе порядка и связи вещей: *история*» [там же, с. 325]. Иначе говоря, здесь уже были созданы мыслительные предпосылки для решения третьей из вышеупомянутых задач. Но для того, чтобы эта возможность стала действительностью, необходимо было окончательно прояснить «*логическую необходимость* связи генезиса и истории», которая, по мнению Лукача, еще «не была полностью осознана в немецкой классической философии» [там же]. Дело в том, что Гегель оказался неспособным «найти и указать тождественный субъект-объект в самой истории» [там же, с. 329], а потому не дал верного ответа на решающий вопрос диалектического мышления: «*вопрос о субъекте деятельности, генезиса*» [там же, с. 327].

Но, чтобы ответить на этот вопрос, нужно было выйти за пределы «буржуазного мира», за границы «капиталистической реальности», к тому глубинному всемирно-историческому измерению «субстанции», в котором уже пробивали себе дорогу, заявляли о себе новые мирообразующие тенденции и устремления. У Гегеля же «за пределы буржуазного общества указывал лишь способ дедукции, диалектический метод» [там же, с. 331], истинный смысл которого предстояло еще только осознать, найдя для него архимедову точку опоры — «тождественный субъект-объект», субъект, реально творящий свой объект и знающий, что этот объект — *он сам*, субъект, самоосознание которого было бы реальным историческим актом, актом миросозидания.

В качестве такого «тождественного субъект-объекта» в книге «История и классовое сознание» указывается пролетариат; мыслителем же, открывшим, наконец, этого реального субъекта всемирно-исторического процесса, а тем самым давшего Диалектике (ибо речь идет о внутреннем устремлении самой Истории, а не только о ее познании) архимедову точку опоры, Лукач называет

Маркса. «Самопознание пролетариата, — пишет Лукач, — есть ... одновременно объективное познание сущности общества» [там же, с. 331]; и не только познание, но одновременно также и изменение его: ведь речь идет о *коллективном*, реально-историческом субъекте, чье познание (как и познание христианского бога) тождественно созиданию реальности. Точка зрения пролетариата — это точка зрения целого, исторической «тотальности», которая сама есть «реальная историческая мощь», сила самой действительности именно как действительности; эту «мощь», эту «силу» «нельзя отделить от действительности (а потому и от познания) отдельных исторических фактов, не лишив тем самым действительности, фактичности их самих» [там же, с. 334]. В свою очередь «включение в тотальность (предпосылкой которого является допущение, согласно коему подлинная историческая действительность есть именно *целое* исторического процесса — *Ю. Д.*) решающим образом не только изменяет наше суждение об отдельных явлениях, но и ... обеспечивает постижение предметной структуры, содержательной качественности отдельных *явлений* — именно *как* отдельных явлений» [там же, с. 335].

«Тотализирующие» процессы истории общества получают в глазах Лукача онтологический характер процессов, определяющих предметный аспект реальности не только в формальном, но и в содержательно-субстанциональном смысле. « ... Сущность истории, — утверждает он, — состоит именно в изменении *структурных форм*, посредством которых соответственно осуществляется взаимодействие человека с окружающим его миром, которые определяют предметность как его внутренней, так и его внешней жизни» [там же, с. 336]. Тот факт, что в действительности, окружающей нас, «непосредственно данная вещная форма предметов, их непосредственное наличное бытие (*Dasein* — можно перевести и по-хайдеггеровски: как «тут-бытие») и так-бытие (*So-sein*) являются как нечто первичное, реальное, объективное в противоположность «отношениям» предметов как чему-то вторичному, чисто субъективному» [там же], — этот факт расценивается Лукачем как «видимость», которая сама «возникла из привычек мышления и способа ощущать» [там же].

Характер истинной реальности имеют у него (социально-экономические) *отношения людей,* их — всегда конкретно-историческая — «тотальность»; и «чем безостаточнее включается вещь в систему этих отношений» [там же, с. 337], вплоть до полного растворения в «тотальности» этой системы, тем адекватнее и истиннее их познание. Здесь, как видим, изначальное лукачевское предпочтение, отдаваемое *отношениям* вещей перед *самими вещами* (что есть частный случай предпочтения, отдаваемого становлению перед ставшим), а среди этих отношений — отношениям людей друг к другу, но не отношениям их к вещам, к предметности, в конечном счете к природе, с неизбежностью ведет к своеобразной (социологической) «аннигиляции» предметной реальности. Это обстоятельство эмансипировало лукачевский «тождест-

венный субъект-объект» от каких бы то ни было «внешних» детерминаций и превратило его в нечто «идентичное» *гегелевскому абсолютному субъекту.*

Задача, если верить Лукачу, заключается только в том, чтобы «тождественный субъект-объект» (пролетариат) осознал себя (превратился из «класса-в-себе» в «класс-для-себя»), встав таким образом на точку зрения «целого», вернее, осознав себя этим «целым»: излучающим центром общественной «тотальности», движущей пружиной Истории на данном ее этапе. Самоосознание пролетариата (превращение его из возможного «тождественного субъект-объекта» в действительный «тождественный субъект-объект») — это прежде всего его самопознание «в качестве товара» [там же, с. 353], в котором воплощено бытие рабочего одновременно как субъекта и как объекта. Ведь «для рабочего рабочее время — это не только форма объекта его проданного товара, рабочей силы (...), но одновременно и определяющая форма его наличного бытия как субъекта, как человека» [там же, с. 351].

Осознание рабочим-пролетарием этого обстоятельства предстает уже в качестве «практического сознания»: здесь «*познание осуществляет предметное, структурное изменение в объекте своего познания*» [там же, с. 353]. Особенность этого познания заключается в том, что оно с самого начала не есть познание чего-то «внешнего» по отношению к нему, не есть постижение противостоящего ему объекта: «сознание здесь не сознание о противостоящем предмете, но самосознание предмета», а это значит «*акт становления сознания преодолевает предметность своего объекта*» [там же, с. 363]. Таким образом «становление сознания пролетариата становится «*практическим пунктом перехода*» [там же] — и не просто от деятельности сознания к сознанию деятельности, но от деятельности, ограниченной («внутримировой») предметностью, *к деятельности, преодолевающей предметную реальность, творящей новую историческую действительность.* Так уже в первом акте пролетарского «самоосознания» отрицается весь тот «мир», которому пролетариат обязан своим рождением, вся та «реальность», которая давит и угнетает его.

Здесь, как видим, «практическая цель» пролетариата — «*фундаментальный* переворот общества во всей его целостности» [там же, с. 347] — оказывается одновременно и целью познания (и самопознания), что и превращает для него «буржуазное общество, вместе с его мысленными, художественными и т. д. образованиями» [там же], взятое под углом зрения его «тотального» отрицания, в «*исходный пункт* метода» [там же], отправной момент «пролетарской диалектики». В этой «исходной точке» пролетариат с самого начала порывает с мнимой «непосредственностью» предметов и вещей «буржуазного мира», которая навязывает себя «внутримировому» сознанию как последнюю реальность; к этому толкает пролетариев уже их положение «на дне» капиталистического общества в качестве живого воплощения нужды и

протеста против нее. Причем историческое своеобразие положения пролетариата «покоится на том, что выход за пределы непосредственности (того, как мир выступает «изнутри», с буржуазной точки зрения. — *Ю. Д.*)... *интендируя здесь на тотальность* общества» [там же, с. 358], т. е. направлен на его адекватное постижение как целого.

В этой «тотальности» происходит «развеществление» всех вещей, тождественное, для Лукача, совершенно эсхатологической акции — полному «распредмечиванию» всякой предметности: «диалектический процесс ... преобразует в процесс, в поток сами формы предметности» [там же, с. 365]. Это представление, как видим, означает переход от Гераклита, утверждавшего, что нельзя дважды войти в один и тот же поток, к софисту Кратилу, который считал, что в поток нельзя войти даже однажды — настолько он «текуч» и «процессуален». Последнее становится совершенно очевидным, если вспомнить, что как раз в данной связи Лукач *решительно противополагает свою точку зрения* (он приписывает ее К. Марксу) гераклитовской, поскольку, согласно его утверждению, у Гераклита «вечное становление, как учение о целом, все-таки является вечным бытием, и позади утекающего потока стоит неизменяемая сущность, хотя бы ее существенный род и выражался в непрерывном изменении отдельных вещей» [там же, с. 365].

В этом пункте с особой резкостью проступают мировоззренческие предпосылки раннего Лукача, все время побуждавшие его развивать романтическую гипертрофию «становления» (в противоположность «ставшему») вплоть до вывода о возможности — и необходимости, и желательности! — *полного «распредмечивания» реальности*. Они связаны с лукачевским *релятивизмом*, каковой в данном пункте перекликается с ницшеанским, поскольку именно Ницше был тем из основоположников «философии жизни», кто довел *абсолютизацию становления* до вывода о ложности (иллюзорности, мнимости и т. д.) *самого бытия*, рассматривая соответствующую категорию как субъективную «проекцию» воли к власти: бытие как определенный «способ видения» становления, не заключающего якобы в себе ничего «бытийственного». Это обстоятельство следует иметь в виду и в иных случаях, когда мы имеем дело с лукачевскими формулировками, на первый взгляд звучащими более «корректно», чем приведенные выше, например, с такой: «Если, говоря по-гегелевски, становление является теперь как истина бытия, процесс — как истина вещей (напомним, что у Гегеля в этой истине не устранялись, не ликвидировались ни бытие, ни вещи: они «снимались» в ней, сохраняя свой субстанционально важный аспект. — *Ю. Д.*), то это означает, что тенденции развития истории присуща *более высокая действительность*, чем «фактам» *чистой эмпирии*» [там же, с. 367].

Чтобы более адекватно понять это и подобные этому высказывания молодого Лукача, напомним, что, решительно доведя свою (пансоциологическую) версию *историцизма* до *релятивистских* выводов, автор книги «История и классовое сознание» подвергает

критике даже своих предшественников на этом пути — Ницше и Шпенглера; причем критикует он их не за избыточность, а, наоборот, *за недостаточность, непоследовательность их релятивизма.* «Слабость и половинчатость таких «смелых мыслителей», как Ницше и Шпенглер, — пишет он, — заключается именно в том, что их релятивизм устраняет абсолют из мира мнимым образом. Абсолютное есть не что иное, как мысленная фиксация, мифологизирующая, делая позитивной неспособность мышления конкретно понять действительность как исторический процесс... Абсолютное должно быть понято в его конкретной исторической форме (как видим, ему отказано в праве «выходить за» рамки исторически обусловленных «форм». — *Ю. Д.*), как *момент самого процесса* (который, как мы помним, толкуется антигераклитовским образом. — *Ю. Д.*), борьба за более высокую ступень истины (вспомним, что писал Ницше о «ценностях» как средствах самовозвышения «воли к власти» на более высокую ступень. — *Ю. Д.*), (исторического) *самопознания человека*» [там же, с. 375].

Историцизм Лукача, базирующийся на «эмансипации» исторического процесса от его *онтологических* аспектов, которые никак не могут быть втиснуты в рамки «конкретных исторических форм», но, наоборот, представляют собой «условия связи» этих исторических форм друг с другом, а значит, и «условия возможности» самой истории как единого процесса, обладающего определенной внутренней структурой, — этот историцизм неизбежно оборачивается релятивизмом и соответственно *растворением диалектики в софистике*, не имеющей критерия для различения истинного и ложного. Ибо ссылки на то, что «адекватное, правильное сознание означает изменение его объекта», в первую очередь самого сознающего человека [там же, с. 393], не решают вопроса о критерии истины: они лишь свидетельствуют об *активистском* характере этой софистики.

§ 4. Самокритика неомарксистской диалектики

Мы уже говорили о том, что сам Лукач — и это является очень веским свидетельством его научной добросовестности — неоднократно критиковал свою версию диалектики, предложенную в книге «История и классовое сознание». Однако в этой связи мы касались пока лишь политических квалификаций, которые давал он собственной идеологии, нашедшей выражение в этой ранней книге; теперь пришла пора коснуться других — собственно философских — аспектов лукачевской самокритики. Согласно основному тезису его философской самокритики ««История и классовое сознание» — отнюдь не в согласии с субъективными намерениями самого автора — объективно представляла внутри истории марксизма тенденцию, которая... вольно или невольно, но все-таки была направлена против основ онтологии марксизма. Я имею в виду тенденцию понимать марксизм исключительно как теорию общества, как социальную философию и иг-

норировать или отбрасывать содержащееся в нем воззрение на природу ... Моя книга занимает в этом вопросе решительную позицию; природа рассматривается в ней как общественная категория, в различных местах книги утверждается — к тому же ведет и общая концепция, — что философски единственно релевантно познание общества и живущих в нем людей» [157, с. 18—19]. Эту концепцию, перебазировавшую диалектику на релятивистскую, историцистски-пансоциологическую основу, и подвергает зрелый Лукач тщательному критическому рассмотрению.

Теперь Лукач считает, что «именно материалистическое понимание природы действительно обеспечивает радикальное размежевание между буржуазным и социалистическим мировоззрением» [там же, с. 19]. Одновременно он полагает, что уклонение от комплекса проблем, связанных с этим пониманием, «препятствует строгой разработке марксистского понятия практики» [там же, с. 19] — того самого, на которое так часто ссылался молодой автор книги «История и классовое сознание». Более того, неспособность связать представление о социально-экономических формах с проблемой отношения человека к природе, взятой в ее самостоятельной онтологической значимости, лишает теоретической строгости и само это представление, а тем более и всякую апелляцию к этому представлению при объяснении иных общественных явлений (скажем, явлений философско-теоретического порядка). Категории социально-экономического порядка понимаются адекватно лишь при том условии, что не зауживается само понятие «экономии», которое фундируется с помощью категории *труда*, взятого как «обмен веществ общества с природой» [там же]. При этом речь должна идти прежде всего об «онтологической объективности» природы, «образующей бытийственную (*seinmässige*) основу этого обмена веществ» [там же].

Поскольку природа рассматривалась в книге «История и классовое сознание» как «общественная категория», т. е. лишалась своей собственной объективной значимости — значения реальности, не зависящей в своих онтологических измерениях ни от человека, ни от человечества, постольку утрачивал онтологические определения и труд как отношение человека к природе, их постоянное взаимодействие. А поскольку труд утрачивал эти свои определения, представая как «чисто социальная» деятельность (как если бы таковая была вообще возможна), постольку утрачивали онтологическую весомость, да и всякую объективность — в точном смысле этого слова — также и все выведенные из категории труда политэкономические понятия. Так что, «выводя» из них все остальные социокультурные определения, молодой Лукач «дедуцировал» эти последние из предпосылок, утративших субстанциальное содержание, если не эфемерных вообще. Это и накладывало, согласно позднему Лукачу, «заужающий и искажающий отпечаток на понятие практики», которое, как он подчеркивает, было *центральным* «именно для этой книги» [там же, с. 20]. А потому и концепция «революционного праксиса» (т. е. практики не во

«внутримировом», а «миросозидательном» смысле) предстала здесь как «нечто прямо-таки экзальтированное, что соответствовало мессианскому утопизму тогдашнего левого коммунизма, но не соответствует подлинному учению Маркса» [там же]. Отсюда и обожествление пролетариата, который наделяется властью творить «новый мир» буквально «из ничего», поскольку не признается *ничего онтологического*, что противостояло бы его устремлениям, хоть каким-то образом *детерминируя* его «историческое творчество».

Эту свою субъективистскую экзальтацию по поводу «праксиса» поздний Лукач объясняет *реакцией* «против буржуазных и оппортунистических воззрений в рабочем движении», для которых был характерен «мнимый объективизм», сопровождающийся «отрывом от практики» [там же]. Но ведь для того и дан человеку разум, чтобы он не действовал как животное, по принципу «стимул — реакция», а опосредовал свою «реакцию» сознанием, теоретическим размышлением — требование, сохраняющее свою силу также и для философов; по этой причине ссылка на полемическую реакцию хотя и может быть *объяснением* определенной философской позиции, но не может *оправдать* ее теоретическое содержание. Впрочем, это понимает и сам Лукач; однако желание — тем не менее! — как-то «оправдать» саму эту реакцию с неизбежностью ведет к тому, что он критикует себя за все что угодно, но не сосредоточивается на *сути дела*. Он называет свою раннюю «концепцию праксиса» *абстрактно-идеалистической* [там же, с. 21]; он даже склонен считать, что в связи с этим его ранняя концепция превращалась «в одну из идеалистических контемпляций» [там же, с. 20], в свете которой переход ««исправленного» сознания в революционную практику» должен был бы представать «как чудо» [там же, с. 21], но не говорит о самом главном, о чем следовало бы сказать именно здесь: Лукач не говорит о *крайнем волюнтаризме* (отнюдь не «контемплятивном»!) своего раннего толкования «праксиса», заранее «разрешавшем» самые невероятные «исторические эксперименты» и снимавшем с «экспериментаторов» всякую ответственность за реальные последствия этих экспериментов.

««История и классовое сознание», — пишет теперь Лукач, — в своем анализе экономического феномена искала свой исходный пункт не в труде, а только в сложной структуре развитого хозяйства» [там же, с. 22]. Но даже если бы она «искала свой исходный пункт» в *труде*, то этого вовсе не было бы достаточно для того, чтобы включиться в русло той философской традиции, приверженцем которой считает себя поздний Лукач. Ведь, согласно Марксу, «труд *не есть источник* всякого богатства. *Природа* в такой же мере источник потребительных стоимостей (а из них-то и состоит вещественное богатство!), как и труд, который сам есть лишь проявление одной из сил природы, человеческой рабочей силы ... Поскольку человек заранее относится к природе, этому первоисточнику всех средств и предметов труда, как собственник, обращается с ней как с принадлежащей ему вещью, постольку его труд

становится источником потребительных стоимостей, а следовательно, и богатства» [1, т. 19, с. 13]. А это значит, что свои онтологические определения, сообщающие ему объективность и законосообразность, труд получает от *того*, отношением к *чему*, взаимодействием с *чем* он является: от природы, а точнее, именно от тех ее аспектов, которые не могут быть видоизменены практически-преобразующей деятельностью человека, от ее бытийственных структур.

Но это значит, что и категория «тотальность», введение которой в марксистское теоретическое сознание (в противоположность «забвению», которому она была предана «в научности социально-демократического оппортунизма» [157, с. 22]) Лукач продолжает считать своей заслугой, должна быть не просто переориентирована с одного «исходного пункта» («структура развитого товарного хозяйства») на другой («труд»), даже если этот последний взят в более точном его понимании. Исходным пунктом «тотальности» как основополагающей диалектической категории должен быть не «труд», истолкованный как определенный тип отношения человека к природе, но «труд» как отношение природы к самой себе, как сфера *проявления* тех универсальных закономерностей, что едины для природы (ее онтологический аспект), общества (его антропологический аспект) и человеческого мышления (его логический аспект). А отсюда следует, что ошибочно не только выдвижение категории «тотальности» на «методологически центральное место в противоположность приоритету экономики» [там же], за что справедливо критикует Лукач книгу «История и классовое сознание»; ошибочна и попытка обосновать «методологически центральное место» этой — универсальной по своему содержанию — категории, опираясь на один лишь «приоритет экономики», без отчетливого осознания того обстоятельства, что и этот «приоритет» — лишь исторически-конкретное проявление приоритета гораздо более глубокого начала.

От того, как мы истолковываем категорию «тотальности» — более универсальным или, наоборот, менее универсальным образом, зависит толкование всех остальных диалектических категорий, а также определение места категории «отчуждения», которую Гегель, как известно, не включал в число категорий своей «Большой логики». Если субстанцией «тотальности» объявляется труд, то будет неизбежно возникать тенденция толковать «отчуждение труда» в онтологическом плане — как отчуждение *самой реальности,* сквозное извращение *всех без исключения* аспектов и измерений мира, окружающего человека. Причем тенденция эта возникает и при уточненном толковании труда, коль скоро последнее не приводит к иному пониманию того, что является субстанцией «тотальности». В соответствии с этим возрастает также и значение самой категории «отчуждения», которая обнаруживает тенденцию занять центральное место в системе диалектических категорий наряду с категорией «тотальности» (как ее негативный коррелят: второй полюс), грозя расколоть диалекти-

ческую систему надвое: диалектика истинного существования и диалектика существования «отчужденного».

Одним из несомненных достоинств своей книги «История и классовое сознание» поздний Лукач считает то, что «здесь впервые со времен Маркса» отчуждение рассматривается «как центральный вопрос критики капитализма»; причем «как теоретико-исторические, так и методологические корни» этого понятия «ведут обратно к гегелевской диалектике» [там же, с. 24]. Он справедливо отмечает, что проблема эта «висела в воздухе» в 20-е годы и, будучи «несколько лет позднее благодаря хайдеггеровскому «Бытию и времени» (1927) выдвинутой «в центр философских дискуссий», она не утратила эту свою значимость и впоследствии, в связи с работами Сартра и его учеников [там же]. Лукач принимает к сведению, хотя и не подвергает дальнейшему обсуждению, вопросы, поднятые его французским последователем, известным неомарксистом Л. Гольдманом, который «заметил в некоторых местах хайдеггеровского произведения полемическую реплику» на книгу «История и классовое сознание», «разумеется, оставшуюся неназванной» [там же, с. 24]. Все это, вместе взятое (включая судьбу понятия отчуждения после второй мировой войны, особенно во Франции, где имело место «смешение марксистских и экзистенциалистских мыслительных мотивов»), позволяет Лукачу сделать общий вывод о том, что «отчуждение человека определенным образом признавалось и признается центральной проблемой эпохи, в которую мы живем, и признается как буржуазными мыслителями, так и пролетарскими, ориентированными как правым общественно-политическим образом, так и левым» [там же].

В то же время он вполне самокритично констатирует, что в толковании категории отчуждения «История и классовое сознание» следует за *Гегелем, отождествляя отчуждение с опредмечиванием* (если воспользоваться терминологией «Экономическо-философских рукописей»)» [там же, с. 25], т. е. придавая этой категории *неправомерно расширительный смысл* и онтологическое значение. Эту тенденцию книги «История и классовое сознание» Лукач рассматривает теперь как «фундаментальное и глубокое заблуждение», которое «определенно имеет многочисленные последствия» в книге [там же, с. 26]. «У Гегеля, — аргументирует он свою мысль, — проблема отчуждения является впервые как основной вопрос положения человека в мире, отношения к миру. Но под термином овнешнения отчуждение есть у него одновременно и полагание всякой предметности. Поэтому отчуждение, продуманное до конца, тождественно полаганию предметности» [там же, с. 25—26]. А это значит, что хотя в книге «История и классовое сознание», вольно или невольно следовавшей за Гегелем, «отчуждение, идентифицированное с опредмечиванием», понималось как специфически общественная, социально-историческая категория («социализм ведь должен был снять отчуждение», обнаружив тем самым его исторически-преходящий характер),

тем не менее «неснимаемое существование отчуждения в классовых обществах, и прежде всего философское обоснование этого понятия, приближало его к *condition humaine*» [там же, с. 26] — термину, с помощью которого экзистенциалисты обозначают вечные и неизменные условия человеческого существования.

Однако, вопреки тому, что думает здесь Лукач, истинным, изначальным источником «фундаментального и грубого заблуждения» автора книги «История и классовое сознание» было вовсе не смешение отчуждения с опредмечиванием *само по себе*. Подобно тому как у Гегеля отождествление этих двух категорий было логическим следствием более общей — и более содержательной: *мировоззренческой* — посылки об исходном идеалистически толкуемом *тождестве мышления и бытия*, у молодого Лукача аналогичная идентификация также была следствием определенного мировоззренческого постулата, а именно *историцистского понимания категории «тотальность»*.

Последняя выступает здесь не как наиболее обобщенное логическое выражение целостности универсума, онтологического единства общества и природы, но как фиксация целостности социально-исторических связей («структура развитого товарного хозяйства»). «Тотальность» целиком и полностью замыкается на «социальность». Вот почему «предметность» предстает в книге «История и классовое сознание» как результат взаимодействия людей, более того, как «застывание», «овеществление», «отчуждение» этого взаимодействия: предметы («вещи»), толкуемые как «окоченевшие» межчеловеческие контакты, утратившие свой текучий, процессуальный характер, характер непрерывного становления. Вот почему возникала у молодого Лукача непреодолимая тенденция отождествлять «опредмечивание» — выявление в процессе труда предметных контуров реальности с «овеществлением» — подменой отношений между людьми отношениями между вещами (т. е. предметами, получившими специфически социальные значения), а это последнее — с «отчуждением», т. е. фактическим «присутствием» некоторого субстанциального начала в форме, враждебно противостоящей его собственному содержанию, в виде явления, пребывающего в антагонистически-неразрешимом конфликте с его собственной сущностью и т. д.

Ситуацию «отчуждения» Гегель не считал универсальной (как не хотел бы считать ее таковой и молодой Лукач, поскольку он предполагал возможность «снятия» отчуждения в будущем), потому-то и не включил он соответствующую категорию в систему диалектических понятий своей «Большой Логики»: ведь предположить обратное означало бы, с точки зрения немецкого диалектика, что «неладно что-то» *в самой основе Универсума*, и, следовательно, он не имеет «достаточных оснований» для своего существования, во всяком случае для дальнейшего продолжения этого существования. «Отчужденное» («самоотчужденное») состояние допускалось в рамках гегелевского построения лишь для отдельных *проявлений* универсального начала, но отнюдь не для него

самого, или, если воспользоваться в дидактических целях терминологией, к которой Гегель предпочитал не прибегать, — для того или иного «модуса» субстанции, но не для нее самой.

Иначе говоря, категория «отчуждения» имела скорее отношение к общему построению гегелевской философии, к ее системе (позволяя решать некоторые специфические трудности системы, например, связанные с переходом от «духа» к «природе»), *чем к методу*. Между тем эта *категория гегелевской системы*, всплывавшая в ее узловых пунктах — там, где нужно было обеспечить переход от одной части системы к другой, который не удавалось обосновать с помощью методологических категорий Логики, и была предложена молодым Лукачем *в качестве основной методологической категории* (наряду с категорией «тотальности»); причем зрелый Лукач расценил это как непреходящее достижение философской мысли XX в.

А произошло это именно в связи со стремлением молодого Лукача (не преодоленным полностью и у Лукача зрелого) подменить *универсальное* начало диалектики его «частным определением» — все равно, фигурирует ли в этом качестве «структура развитого товарного хозяйства» или «труд», взятый в его исторически конкретной социальной определенности, т. е. не «разомкнутый» на универсальность природы, но «замкнутый» в рамках той или иной формы общества. В результате такой подмены часть была принята за целое, и тогда решающее «методологическое» значение приобрела категория «отчуждения» (этот красноречивый свидетель крушения новых и новых попыток Гегеля построить «замкнутую на себя» систему): ведь теперь все время приходилось объяснять, почему эта часть так не похожа на целое, почему, скажем, то, что было объявлено «сущностью» человека, так резко контрастирует с его «существованием», почему, например, человек, уподобленный божественному творцу реальности, так мало похож на тех реальных людей, на тех «обыкновенных смертных», с которыми приходится-таки сталкиваться теоретику в своей повседневной жизни. Одним словом, остается вопрос: чем была категория «отчуждения» в книге «История и классовое сознание» — свидетельством ли методологической силы ее автора, или, наоборот, свидетельством недостатков его («пансоциологического») метода, непродуманности его мировоззренческих, общетеоретических основ?

«... Ее последнюю философскую основу, — пишет поздний Лукач о своей ранней книге, — образует тождественный субъект-объект, реализующий себя в истории. Разумеется, возникновение этого последнего у Гегеля само имеет логико-философскую природу, поскольку достижение высшей ступени абсолютного духа в философии осуществляется путем взятия обратно отчуждения, посредством возвращения самосознания к самому себе. В книге «История и классовое сознание», напротив, этот процесс должен был предстать как общественно-исторический, находящий свою кульминацию в том, что этой ступени достигает пролетариат,

становящийся тождественным субъект-объектом истории, в своем классовом сознании» [там же, с. 25]. Однако «действительно ли осуществляется тождественный субъект-объект посредством такого адекватного самопознания», в самом ли деле возникает он в акте такого самопознания, даже если предположить, что «оно имело бы своим базисом совершенное познание социального мира» (условие «совершенного самосознания»)? «Стоит только правильно поставить этот вопрос, — пишет Лукач, — чтобы ответить на него отрицательно... Пролетариат как идентичный субъект-объект — это, следовательно, не материалистическое осуществление идеалистической мыслительной конструкции, преодолевающее ее, но скорее перегегельянивание Гегеля» [там же].

Сказанное совершенно верно, но сказано далеко не все; «тождественный субъект-объект» действительно не возникает на путях одного лишь «самопознания пролетариата», сколь бы совершенным оно ни было, тем более, что процесс «совершенствования» здесь бесконечен; но он не возникает и за пределами «пролетарского самосознания». Если вспомнить, что «идентичный субъект-объект» возник в книге «История и классовое сознание» как результат секуляризующей редукции гегелевского *абсолютного* субъект-объекта, то придется иметь в виду *абсолютистские* притязания этого «идентичного субъект-объекта», полностью сохранившиеся под более скромным наименованием. Здесь, так же как и у Гегеля, мы встречаемся с абсолютизацией мыслителем обретенной им позиции, только теперь речь идет не об индивидуальной философской позиции, но о «классе», которому приписана гегелевская философская позиция.

Ясно, что, берем ли мы этот «класс» (в котором так много от мыслительных проекций молодого Лукача) на уровне его «самосознания» или на уровне его «праксиса», мы ни в том, ни в другом случае не можем согласиться с тенденцией рассматривать его в качестве «идентичного субъект-объекта» в только что выявленном смысле. Ведь это означало бы принять с необходимостью следующий отсюда вывод о «конце истории» — истории «самосознания», равно как и «практической» истории, аналогичный тому, к которому пришел Гегель и за который его подверг справедливой критике Маркс. Таково неизбежное следствие отождествления универсального начала диалектики (обеспечивающего универсальный смысл ее категорий) с одним из его частных проявлений, например, с той или иной фазой (или силой) общественно-исторического процесса.

* *
*

Надо сказать, что осознание этой теоретической ситуации — при неспособности радикально пересмотреть общие философские предпосылки, в рамках которых она с необходимостью воспроизводилась, — стало отправным пунктом последующего развития

неомарксистской диалектики. Согласно Т. В. Адорно, внесшего наиболее весомый вклад в это развитие, «целое» (лукачевская «тотальность») уже было однажды достигнуто, хотя достигнуто оно было лишь в философии, причем на идеалистический — гегелевский — манер. Перед философией, осознавшей это обстоятельство адекватным образом (т. е. в неомарксизме), возникла дилемма: либо реализовать достигнутое в исторической практике человечества (совершенство, достигнутое в понятии, должно было добыть себе последний недостающий предикат — предикат бытия), либо вообще отказаться от самой себя в пользу иных способов постижения реальности, прежде всего естественно-научных, признав свою несостоятельность (т. е. мнимость, иллюзорность совершенства, достигнутого в сфере философии). Некоторое время после выхода книги Лукача теоретики неомарксизма — такие, как Хоркхаймер, Маркузе и Адорно, представлявшие Франкфуртскую школу, — склонялись к первому варианту; однако к концу 30-х годов они изверились в возможностях его реализации. Тем самым ими был окончательно осужден любой новый вариант гегельянской игры в понятия, равно как и всякое философствование, претендующее на построение замкнутой философской системы.

Эсхатологическим ожиданиям франкфуртских теоретиков не суждено было сбыться, растворения гегелевской диалектики в миросозидающем «праксисе» не произошло. Однако философия сохранилась и после того, как были подвергнуты радикальному сомнению «условия ее возможности». Но это означает согласно франкфуртской точке зрения, которую наиболее ярко и заостренно выразил Адорно, что для философии сложилась столь же парадоксальная, сколь и временная ситуация: ситуация необходимости жить после своих официальных похорон. Осознание этой ситуации, готовность сделать отсюда все необходимые выводы, касающиеся философского метода, способа философствования, — это, говоря словами Г. Плесснера, и «есть тот пункт, с которого начинает Адорно» [170, с. 508], пролагая пути для новой — «франкфуртской» — версии неомарксистского толкования диалектики.

§ 5. Диалектика как практика (Ж.-П. Сартр)

Проект обоснования диалектики на основе «синтетико-прогрессивного метода» проникновения в структуру «материальной практики» Сартр сформулировал довольно поздно, во второй половине 50-х годов. Затем он попытался его осуществить в «Критике диалектического разума», первый том которой вышел в 1960 г. Но внимательный анализ его интеллектуальной биографии показывает, что понятием практики в диалектической интерпретации Сартр пользовался гораздо раньше, и уже в «Бытии и ничто» (1943) слово «практика» упоминается в самых разных контекстах. Однако в онтологическом трактате Сартра диалектика

еще не сливается полностью с «движением практики», как это происходит в «Критике диалектического разума». Поэтому в раннем трактате мы сталкиваемся с несколькими типичными формами проявления диалектических противоречий.

В «Бытии и ничто» ясно различимы три основные формы диалектических структур: диалектика метафизических противоположностей, на которую указывает само название трактата; совсем, можно сказать, бергсонистская стихия текучего сознания, реализующаяся на хайдеггеровский манер в основных «экстазах временности»; и, наконец, конфликтные формы межличностных отношений. Причем эта последняя форма диалектического в дальнейшем и была развернута Сартром (в соединении с марксистскими и фейербахианскими понятиями) «в «тотализирующее движение индивидуальной практики», в котором он хотел найти «последнее основание» всей исторической диалектики К. Маркса и тем самым впервые «теоретически фундировать» материалистическое понимание истории, якобы оставшееся у основоположников марксизма на стадии эмпирического обобщения и всего лишь методологического руководства в исследовательской практике.

Абстрактно-онтологический уровень рассмотрения диалектики имеет своим источником исходный картезианский дуализм «вещи мыслящей» и «вещи протяженной», ибо бытие, о котором говорит Сартр, обладает атрибутом самотождественности, не допускающей границы или разрыва, и, следовательно, может быть интерпретировано как непрерывный континуум «трансфеноменальной» (лежащей за пределами сознания) реальности, тогда как «ничто» — это человеческое сознание, взятое само по себе, т. е. в абстрагирующем процессе теоретической рефлексии. Но аналогия здесь не простирается дальше исходной постановки вопроса, потому что все содержание трактата как раз и направлено против оперирования изолирующими абстракциями и предназначено — в традиции Гуссерля и Хайдеггера — раскрыть «тотальный экзистенциальный горизонт» всякой абстракции теоретического познания и практического действия.

Отношение «бытие — ничто» отнюдь не симметрично, а члены его неравноправны, так как Сартр с самого начала подчеркивает непреодолимую фактичность бытия, которое одно только существует «в себе», т. е. безотносительно к чему-либо иному. «... Бытие в-себе есть. Это означает, что бытие не может проистекать из возможного или сводиться к необходимому ... Бытие в-себе никогда не есть ни возможное, ни невозможное, оно просто есть. Это то, что сознание в антропоморфических терминах обозначает как превышающее всякое понимание, потому что оно ничем не может его объяснить ни из другого бытия, ни из возможного, ни с помощью необходимого закона» [173, с. 33]. Иное дело — «ничто». Это антитетическое бытию понятие сразу же подразумевает парадокс, заключенный в исходном определении: если «бытие» есть, то «ничто» нет, не должно быть. И Сартр, как известно, повторяет парменидовское изречение: бытие есть, а небытия нет. Это

традиционное решение вопроса, которое все-таки оставляет парадокс незатронутым, — ведь если мы говорим: «нет», то это «нет» в каком-то смысле становится причастным бытию. Вот этот способ «бытия небытия» Сартр и хочет определить.

Уже из парменидовского афоризма ясно, что небытие не может обладать самостоятельным существованием, ибо в таком случае оно сравнялось бы с бытием, что противоречит определению. Значит, небытие каким-то образом вытекает из бытия. Одно из решений этого вопроса принадлежит Гегелю, для которого небытие есть внутренняя отрицательность, присущая самому понятию, проще говоря, логическое отрицание. В принципе этот ход мыслей Сартр считает правильным, потому что у него выполнено основное условие решения проблемы: «бытие, посредством которого ничто входит в мир, должно быть своим собственным отрицанием» [там же, с. 58]. Но надо иметь в виду, что Сартр старательно отгораживается от идеализма, подчеркивая существование бытия в-себе, обладающего, как мы уже напоминали, трансфеноменальной реальностью. Поэтому ни гегелевский панлогизм, ни гуссерлевский трансцендентальный субъективизм для него неприемлемы. В то же время он берет у Гуссерля понятие интенциональности как трансцендирования — выхождения за пределы, снятия — любой предметной реальности и соединяет его с гегелевской идеей имманентной отрицательности. В результате трансцендирование становится отрицающей активностью, или, пользуясь собственным сартровским неологизмом, «неантизацией». Далее эта «неантизация» рассматривается уже не как, или, лучше сказать, не только как отношение сознания или мышления, но как способ бытия того и другого, как способ бытия самого трансцендирования в особенности. И этот последний оттенок вводит нас в русло хайдеггеровского мышления, так как именно Хайдеггер осуществил онтологическое переосмысление феноменологической концепции интенциональности.

Таким образом, уже в отправных положениях сартровской концепции мы обнаруживаем характерные элементы, сплав которых образует ее своеобразие, и впечатление полной оригинальности взгляда автора понемногу рассеивается. И все же мы имеем дело не с механическим соединением различных идей, а с их слиянием в процессе одновременного переосмысления исходных мотивов, и это, пожалуй, можно считать общей формулой философского творчества. Что же касается именно Сартра, то он наиболее интересен в специфических приложениях и неожиданных «заземлениях» абстрактных идейных комплексов, вызревших в недрах экзистенциально-феноменологической традиции, которую он искусно дополняет гегелевскими идеями.

Абстрактно-метафизическую диалектику бытия и небытия (ничто), первоначально возникшую еще в некоторых восточных и христианских учениях начала нашей эры в предельно широком космологическом контексте, Сартр решительно переводит в антропологический план: бытие трансцендирующего отрицания есть

не что иное, как «человеческая реальность», только понятая, разумеется, не в позитивных аспектах психо-физиологической конструкции, а опять-таки с ее отрицательной стороны: «Из всех внутренних отрицаний наиболее глубоко проникает в бытие и конституирует в своем бытии бытие, которое оно отрицает, вместе с бытием, которое его отрицает, нехватка (*le manque*)» [там же, с. 124]. Феноменологически эта нехватка проявляется в таком обыденном свойстве человеческой натуры, как «желание»: «Желание — нехватка бытия, оно встревожено в самом сокровенном своем бытии тем бытием, которого оно желает» [там же, с. 126].

У истоков такого определения человека можно опять-таки найти Гегеля, которому принадлежит, например, следующее суждение: «Первым является здесь, стало быть, чувство зависимости субъекта, сознающего, что он не самостоятелен... это неприятное чувство потребности ... живое само заключает в себе недостаток...» [26, т. 2, с. 506]. Это исходное определение человека как недостатка, или «нехватки», свойственно Сартру на всем протяжении его философской эволюции и представляет собой одно из соединительных звеньев между «Бытием и ничто» и «Критикой диалектического разума». Сама абстрактная структура желания имеет, по Сартру, триадическую форму: вожделеющее бытие — восполнение недостатка — полное самоудовлетворение, самодовлеющее бытие. Можно было думать, что третий член триады и есть то самое «в-себе-бытие», которое Сартр постулирует в процессе размежевания с трансцендентальным идеализмом Гуссерля. Но это не так. Вожделеющее бытие, т. е. бытие сознания, глубинной сутью которого и является желание, стремится достигнуть самодовления, присущего в-себе-бытию, сохраняя в то же время свой атрибут сознания, или, как его онтологически определяет Сартр, «для-себя-бытия». Иначе говоря, оно стремится к синтезу в-себе и для-себя-бытия, а это совершенно особенное и уникальное бытие, которое в христианских странах принято обозначать с большой буквы, где бы это слово ни стояло в предложении. Поэтому всеобщей априорной формой и конечным смыслом всякого желания, каким бы низменным оно ни было в своей непосредственной явленности, является «желание быть Богом».

Но это желание образует всего лишь структуру «для-себя-бытия», взятого в изоляции от общей онтологической структуры мироздания, которой, конечно, нет никакого дела до познавательных приемов, с помощью которых философское мышление старается проникнуть в тайну бытия. Иными словами, желание сознания отнюдь не обязательно должно стать законом бытия, а в данном случае такое желание прямо противоречит этому закону, который накладывает на наше мышление природа бытия в-себе. Бог невозможен потому, что есть в-себе-бытие, а сознание лишь освещает его своими красками и вносит в него жизнь, но не в состоянии подчинить и преобразовать его так же, как не может преобразоваться само сознание. Таким образом, материалистический постулат трансфеноменального бытия вполне логично влечет за собой

атеистические выводы, так что сартровский атеизм отнюдь не противоречит основным посылкам его феноменологической онтологии и является законным детищем ее, а не внебрачным ребенком, как это старались представить некоторые комментаторы Сартра. Но нас в данном случае интересует влияние сартровского атеизма на его трактовку диалектических структур и прежде всего знаменитой триады, а влияние это прослеживается совершенно отчетливо.

Вкратце суть дела можно представить так. Бытие и сознание неразрывно связаны, и эту связь Сартр называет «синтетической», но не в гегелевском смысле высшего синтеза как чего-то третьего, по отношению к которому обе противоположности выступают как абстрактные односторонности (вспомним первую триаду «Науки и логики»: бытие — ничто — становление). Основную триаду «Бытия и ничто» можно представить следующим образом: (бытие) для-себя — (бытие) в-себе — (бытие) в-мире. Из этой формы записи явственно следует, что здесь отсутствует всякая связь порождения высшей категории из низшей за счет опосредствования, потому что каждая из трех категорий непосредственно и всякий раз по-своему соотносится с бытием и без бытия просто немыслима. Поэтому мы имеем дело, в сущности, с тремя модусами бытия, правда, последний из них — бытие-в-мире — наиболее конкретен и богат содержанием, поскольку в нем запечатлена связь сознания (онтологически представляющего собой «ничто») с бытием, благодаря которой конституируется феноменальный мир нашей повседневной деятельности. Таким образом, мир такой, каким он предстает в нашем созерцании, есть «синтез» бытия и ничто, но никаких взаимных переходов противоположностей друг в друга при этом не происходит: бытие не может превратиться в ничто и, наоборот, ничто тем более не может стать бытием. Сартровский синтез указывает только на одно обстоятельство: мир, в котором мы живем, предполагает неразрывную связь сознания и независимого от него бытия. Бытие не зависит от сознания, но о самом сознании этого никак нельзя сказать, потому что оно реализует себя лишь как отталкивание от бытия, его непрерывная негация, которая, однако, никогда не может порвать изначальной связи с бытием и свободно воспарить над ним. Никакое парение мысли, сколь бы далеким оно ни было, не может избежать общей участи сознания: неизбежного возвращения на землю. В этом отношении Сартр безусловно преодолевает гегелевское гипостазирование понятия, т. е. основной принцип спекулятивной диалектики Гегеля.

Поэтому и невозможен высший синтез в гегелевском смысле: «для-себя-бытие» никогда не может стать «собой» в том смысле, в каком этим свойством обладает «в-себе-бытие»; оно никогда не может успокоиться в самотождественном нерушимом величии вечности, оно не может вернуться «к самому себе» из дальних странствований «в ином», короче говоря, оно не может стать абсолютным духом, хотя и очень хотело бы этого. «Мы заново обнару-

живаем здесь, — замечает Сартр, — ту «разорванность» в себе самом, которую Гегель считал присущей сознанию. Но эта разорванность, вместо того чтобы вести к более высокому единству, как в «Феноменологии духа», глубочайшим и самым безнадежным образом углубляет ничто, которое отделяет сознание от него самого. Сознание ведет себя по-гегелевски (т. е. хочет высшего синтеза. — *М. К.*), но это самая большая его иллюзия» [173, с. 194].

Итак, высший синтез невозможен, потому что нет бога, который один только мог удовлетворять этому стандарту в полной мере, и наоборот: бога нет, потому что невозможен высший синтез. Диалектика бытия и ничто никакого разрешения не находит, ибо невозможно примирение противоположностей. Бытие обременяет сознание, сознание высвечивает бытие, проделывает в нем «щели», создавая ту игру света и тени, которая делает таким привлекательным или во всяком случае таким разнообразным окружающий нас мир.

Теперь уже можно уяснить, почему Сартр приходит к парадоксальному отождествлению сознания и ничто. Дело в том, что сознание определяется чисто феноменологически, т. е. в своей специфической явленности теоретической рефлексии, сравнивающей этот способ явленности с тем, который присущ бытию как таковому. По сравнению с полнотой себе тождественности, характеризующей бытие, сознание действительно выглядит как нечто «выталкиваемое» из плотного массива бытийности и не имеющее собственного «вида». Таким образом, отождествление сознания с ничто — неизбежный результат использования феноменологического метода описания непосредственных данностей сознания. Сознание как непрерывный процесс трансцендирования всякого предметного содержания не может быть предметно определено или рассмотрено по аналогии с какой-либо областью феноменальной реальности. Его нельзя «схватить» и «увидеть», как это можно сделать с редкостным экземпляром фауны или флоры, нельзя наблюдать в специально созданных экспериментальных условиях. Оно неуловимо и, все освещая (поскольку посредством сознания выступает всякая предметная данность), само остается в тени.

Еще У. Джемс в начале века написал статью «Существует ли сознание?», в которой отрицательно ответил на поставленный им самим вопрос и пришел к выводу о том, что сознание нельзя считать какой-либо «сущностью», и оно всего лишь «перспектива», в которой рассматривается содержание «опыта» и отношения между различными его частями. И даже Джемс уже не говорил, в сущности, ничего нового: ведь начиная с 70-х годов прошлого столетия к элиминации сознания были направлены усилия эмпириокритиков. В частности, «естественное понятие человека о мире», которое пропагандировал Авенариус, тоже предполагало «натурализацию» сознания в «опыте». Конечно, феноменологическая концепция сознания должна рассматриваться не как про-

должение прагматико-эмпириокритической, но как оппозиция «психологизму» этой последней. Для феноменологов, и прежде всего для их патриарха Гуссерля, сознание под названием «трансцендентальной субъективности» стало привилегированной инстанцией, по отношению к которой выстраивается и стратифицируется вглубь и вширь вся предметная действительность, но устранение из понятия сознания каких-либо позитивных характеристик заставляет вспомнить о «психологистах» конца и начала века. Что касается редукции сознания к чистой деятельности трансцендирования, то Сартр пошел гораздо дальше самого Гуссерля, который все же опирался на понятие «трансцендентального эго» как устойчивого ядра интенциональных актов, и эту концепцию учителя Сартр подверг уничтожающей критике в своем первом значительном эссе «Трансцендентность эго» (1936).

Диалектика бытия и ничто развертывается в рамках феноменологической установки, которая с самого начала устраняет вопрос о существовании генетической связи между сознанием и бытием: сознание выступает только как данность наряду с другой данностью — бытием, без которого оно, правда, не может обойтись. Именно в этом и состоит принципиальная идеалистическая ограниченность сартровской методологии, с которой вряд ли совместимо признание независимого от сознания бытия, ибо с точки зрения классической феноменологии различие между бытием и сознанием существует для сознания же, но только на более глубоком уровне. Для трансцендентальной субъективности, например, никакого бытия «в-себе» просто не может быть, потому что все, что ни есть, в последнем счете соотносится с этим изначальным смыслообразующим центром. Вполне последовательно Гуссерль и назвал свою позицию «трансцендентальным идеализмом», а все, кто не пожелал за ним последовать, вынуждены были либо полностью отказаться от феноменологического метода, как это сделал Хайдеггер, либо существенно ограничить сферу его применимости, дабы не превращать метод в теорию, как это произошло с самим основоположником феноменологии. Так поступили М. Шелер и Н. Гартман. Но М. Шелер нашел опору в метафизике теистического персонализма, а затем в «философии жизни» с пантеистическим оттенком, и только Н. Гартман (если не считать М. Фарбера и его последователей в США, исследования которых не получили широкого резонанса) и еще, пожалуй, Р. Ингарден вознамерились применить феноменологический метод к исследованию реальности, не растворяя ее в сознании, как это делал сам Гуссерль. Теперь к этим философам мы должны причислить и Сартра. Но у всех трех упомянутых мыслителей мы наталкиваемся на одну и ту же особенность, которую уже в силу этого совпадения никак нельзя считать проявлением персональной идиосинкразии: и Гартман, и Ингарден, и Сартр связывают существование независимой от сознания реальности с ее иррациональной непроницаемостью для мысли. И причиной этого опять-таки является феноменологический метод: если рассматривать, как этого

требует феноменология, всякую предметную реальность так, как она выступает в сознании (так называемый «принцип всех принципов» Гуссерля), то тогда в-себе-бытие неминуемо предстанет как непроницаемая для сознания преграда.

Мы так долго задержались на экспликации исходного значения диалектики бытия и ничто потому, что эта диалектика лежит в основании всего обширного и разветвленного построения онтологического трактата Сартра. Все остальное получается из применения этой пары понятий к специфическим условиям той или иной проблемы. Таково, например, раскрытие смысла «темпорализации» — порождения трех измерений времени из взаимодействия «в-себе» и «для-себя» бытия. Органическая связь прошлого, настоящего и будущего — камень преткновения для ассоцианистической психологии XIX в. — стала предметом метафизических спекуляций в XX столетии. Первым смелую метафизическую гипотезу выдвинул Бергсон, предполагавший сразу решить проблему путем переосмысления традиционной, нашедшей классическое выражение у Канта математической модели времени. Бергсон предложил рассматривать время как живую реальность процесса — «чистую длительность» качественно гетерогенных и взаимно проникающих моментов. Так, прошлое не остается бледным оттиском воспоминаний в настоящем, но продолжает себя в нем, т. е. в буквальном смысле «длится», и как раз на фоне этого дления прошлого временной поток дифференцируется на настоящее и будущее. Богатые экспликативные возможности в этой области открылись после разработки феноменологического понятия интенциональности, и Гуссерль был первым, кто применил это понятие к анализу «сознания времени». Надо сказать, такая постановка вопроса делает позицию Гуссерля более предпочтительной по сравнению с точкой зрения Бергсона, для которого сознание времени и есть сама реальность. Но как раз Хайдеггер, онтологически истолковавший феноменологию, по существу, вернулся к догматическому идеализму Бергсона, стараясь представить внутреннюю темпорализацию сознания изначальной онтологической структурой. Вслед за Хайдеггером Сартр проделывает ту же самую операцию с той только разницей, что у него ведущим измерением времени становится не прошлое, как у Бергсона, и не будущее, как у Хайдеггера, а настоящее, существующее «на расстоянии от самого себя» в силу внутренней негативности сознания. Прошлое и будущее и есть два особых способа отрицания настоящего, благодаря которым «для-себя-бытие» порождает временность как свою собственную глубочайшую структуру. В каждый момент временные измерения образуют целостность, но она всегда остается разомкнутой, а не возвращающейся в самое себя из «своего другого», как должно было быть по Гегелю. Поэтому Сартр называет временность «диаспорической» характеристикой, а само для-себя-бытие «детотализованной тотальностью, которая себя овременяет (*se temporalise*) в непрерывной незавершенности» [173, с. 221].

С помощью той же самой «экстатической дисперсии», присущей для-себя-бытию, комбинаций утверждений, идущих от в-себе-бытия, и отрицаний, проистекающих из для-себя-бытия, Сартр получает все категориальные характеристики мира (количество, качество, вещь, пространство и время — теперь уже вторичное — общее время мира) и, наконец, объясняет само познание. «Познание есть не что иное, как присутствие бытия Для-себя бытию, а Для-себя есть не что иное, как ничто, реализующее это присутствие... Для-себя посредством своего отрицания себя становится утверждением В-себе» [там же, с. 258—259] — к этому «утверждению отрицания» и сводится все познание. Это означает, что познание по своей природе интуитивно, т. е. состоит в непосредственном усмотрении бытия своего предмета. Так Сартр подводит теоретическое основание под практическую установку феноменолога. Однако то, что он действительно показал, значительно отличается от его замысла: он показал лишь то, что его онтология предполагает интуитивистскую гносеологию или, может быть, чуть больше, — то, что спекулятивная философия вообще опирается на интуитивную данность как на последнее основание всех своих рассуждений. Что же касается науки в собственном смысле слова, то ей такая теория познания явно не подходит, ибо признание интуиции в качестве верховного критерия истины и реальности несовместимо с экспериментально-математическими процедурами наиболее передовых областей естествознания, хотя интуиция как факт и фактор научного творчества никем не подвергается сомнению.

Таким образом, диалектика в сартровских построениях играет подчиненную роль: она подчинена требованиям феноменологического метода, но при анализе воззрений Сартра ее нельзя игнорировать, потому что на каждом шагу у него мы сталкиваемся с игрой утверждений и отрицаний, подготавливающих условия (как мы только что видели на примере познания) для феноменологического усмотрения и описания. Сознательно вводимый диалектический момент рассуждений отличает Сартра от двух его феноменологических учителей — Гуссерля и Хайдеггера — и связан, конечно, с тем, что он испытал прямое влияние Гегеля, особенно в той интерпретации, которую дал гегелевским воззрениям А. Кожев, обнаруживший в «Феноменологии духа» Гегеля мотивы «Бытия и времени» Хайдеггера.

Особенно отчетливо влияние Гегеля проявляется тогда, когда Сартр переходит от описания диалектики бытия и ничто к целостному воспроизведению «человеческой реальности» — к тому, что мы назвали в начале главы «третьим уровнем диалектики». На этом уровне появляется третий необходимый компонент «тотальности бытия» — «бытие-для-другого». Оказывается, что для-себя-бытие, т. е. бытие сознания, есть вместе с тем и обязательно еще и бытие-для-другого. Это обстоятельство радикально меняет картину сознания, нарисованную до сих пор. В сфере «для-себя-бытия» царит субъект со всем «миром его возможностей». Ему

противостоит одна лишь косная материя «в-себе-бытия», которую он раскрашивает всеми красками своего сознания. Но обнаружение «бытия-для-другого» кладет конец иллюзорному всемогущему для-себя-бытия, ибо быть для другого — значит ощущать себя объектом для другого субъекта, т. е. получить атрибут объективности вместе и в противоречии с атрибутом субъективности. Здесь снова обнаруживается структура двойного отрицания, с которой мы уже встречались ранее: для того, чтобы «я» сделалось объектом, необходимо, чтобы это «я» само подвергло отрицанию свою субъективность. Но этого мало. Драма «бытия-для-другого» усугубляется тем, что не только я отрицаю себя, но и тот другой со своей стороны отрицает меня в пользу себя.

Это третье измерение бытия несет с собой утверждение самостоятельного существования других «я» независимо от моего собственного, служащего феноменологическим отправным пунктом построения всей картины мира. Подчеркивая реальность других «я», Сартр одним махом преодолевает солипсистский предикамент, с которым так и не смог справиться Гуссерль, затративший массу усилий для решения этого вопроса в «Картезианских размышлениях», но не сумевший достичь своей цели. Реальное существование других субъектов именно как субъектов, т. е. центров самостоятельной трансцендирующей активности, есть такой же необъяснимый, не из чего другого невыводимый факт, как и реальное существование бытия независимо от сознания. Нет никакого единого сверхчеловеческого сознания, которое могло бы служить общей основой множественности сознаний (это естественно вытекает из атеистического кредо Сартра), следовательно, эту множественность реально разделенных сознаний следует признать как последнюю, ни к чему не редуцируемую феноменологическую данность. Чтобы не показаться голословными, приведем соответствующую цитату: «Но так как нет ничего, что могло бы его (бытие-для-другого. — *М. К.*) обосновать, ни какого-либо особенного сознания, ни целостности, проявляющей себя во множестве сознаний (бога. — *М. К.*), оно появляется как чистая и нередуцируемая случайность, как факт, что недостаточно только того, чтобы я сам себя отрицал ради того, чтобы возник другой (это признавали идеалисты Гегель и Гуссерль. — *М. К.*); но надо еще чтобы другой сам меня отрицал одновременно с моим отрицанием себя самого. В этом заключается фактичность бытия-для-другого» [там же, с. 348].

Это положение крайне важно для понимания сартровской концепции практики, потому что оно без изменений перешло в «Критику диалектического разума» и обусловило в дальнейшем специфическую волюнтаристскую деформацию марксизма в его трудах. В нем можно отметить и положительный момент: стремление порвать с идеалистической, если можно так выразиться, «игрой в одни ворота», т. е. склонностью заключать все реальные, острейшие противоречия действительности в рамки сознания, где с помощью разных уловок (одна из таких уловок — гегелевское «опо-

средствование» противоположностей) всегда можно найти «выход», иллюзорное решение действительных проблем. Этот недостаток традиционного идеализма Сартр очень хорошо сознавал: «Башлар не без оснований упрекал феноменологию за то, что она не принимает во внимание, как он говорил, «коэффициент враждебности» объектов. Это справедливо и относится к трансценденции Хайдеггера так же, как и к интенциональности Гуссерля» [там же, с. 373]. Действительно, «другое я» не просто выступает в моем сознании как один из «образов» феноменологически конституирующегося мира; нет, я — тот, который описывает все являющееся моему сознанию, как подобает феноменологу, — в свою очередь наталкиваюсь на «другого» как на реальную границу моей инициативы и сам попадаю в «силовое поле» его воздействия, причем опять-таки воздействует на меня не «образ», не «впечатление», не «идея», а сам реальный субъект с его спонтанной активностью, в глазах которого я выступаю как один из объектов, специфических объектов, разумеется, бесконечно богатого феноменального мира.

Но у этого тезиса есть и оборотная сторона, которая почти сразу обнаруживает свой зловещий смысл: реальная множественность субъективных центров деятельности означает непреодолимую онтологическую раздробленность социального бытия, невозможность социального единения, непрочность, эфемерность связей, объединяющих людей, непреодолимую изоляцию каждого «я», обитающего на «метафизическом острове» в пучине «ничто», которое тем не менее полагает магический замкнутый круг вокруг каждого индивидуального существования.

Это позиция метафизического индивидуализма, или индивидуалистического персонализма, которая дает себя знать в мышлении Сартра тем отчетливее, чем определеннее он формулирует социально-политическую программу революционного коллективизма, призванного проложить дорогу социалистическому обществу. Основным противоречием его воззрений, пожалуй, и является противоречие между онтологией индивидуализма и социалистическим социальным идеалом, искреннюю приверженность которому он не раз доказывал делом, какие бы левацкие ошибки при этом ни совершал. Точнее говоря, сами эти ошибки и были реальным выражением этого противоречия, отчаянными попытками выработать курс действий, который хоть как-то примирял бы неутешительный взгляд на человеческую натуру с социалистической перспективой.

Дело в том, что метафизическая пропасть, разделяющая людей, на уровне «конкретных отношений с другим» приводит к диалектике конфликта в результате неизбежного столкновения неотчуждаемых «проектов свободы», каждый из которых, утверждая себя, тем самым отрицает другой, ибо «свобода», по Сартру,— синоним трансцендирующего отрицания, присущего для-себя-бытию. Это неизбежно подрывает гуманистическое «мы-чувство», т. е. реальное сознание единства коллективных действий. Вернее, такое

сознание, хотя и возможно исторически в некоторых определенных ситуациях, но отличается крайней непрочностью. «Оно появляется как временное успокоение в самом лоне конфликта, а не как реальное разрешение этого конфликта. Напрасно хотят некоего человеческого мы (сверхчеловеческое мы невозможно. — *М. К.*), в котором интерсубъективная тотальность сознавала бы себя как объединенную субъективность. Этот идеал — не что иное, как пустые мечтания, порожденные предельным обобщением и доведением до абсолюта чисто психологических фрагментарных переживаний... Напрасно человеческая реальность стремится избежать дилеммы: трансцендировать другого (путем насилия, например. — *М. К.*) или позволить трансцендировать себя (как в актах любви. — *М. К.*). Сущность отношений между сознаниями — отнюдь не совместное бытие, но конфликт» [там же, с. 480—481].

Очевидно, что сартровская диалектика есть диалектика круговорота постоянно возобновляющихся неразрешимых противоречий, она начинается с обнажения противоречий в той или иной феноменологической данности и кончается выводом об их неразрешимости, о крахе всех попыток преодоления конфликта. В этом отношении трактат Сартра представляет собой едва ли не самое концентрированное выражение антагонистической структуры мелкобуржуазного сознания, презирающего сытую самоудовлетворенность хозяев жизни и срывающего маску благополучия с буржуазного образа жизни, но вместе с тем потрясенного сложностью задачи коренного социального переустройства и не находящего в себе самом достаточной опоры для такого преобразования. И вместе с тем это мелкобуржуазное сознание революционно настроено: об этом говорит уже сам апофеоз отрицания, составляющий лейтмотив всего онтологического трактата, кульминацию которого составляет диалектико-феноменологический анализ «действия».

Именно в деянии видит Сартр оправдание и смысл человеческого существования. Весь последний раздел его труда уже по смыслу основных категорий, вынесенных в заголовок «Иметь, Делать, Быть», представляет собой скрытую полемику с книгой Г. Марселя «Быть и иметь». Буржуазной жажде «иметь» католический философ неортодоксального толка Марсель противопоставил лозунг «быть» в смысле христиански-созерцательного приятия полноты бытия. А для Сартра «быть» означает свободно действовать. «Свобода — это как раз то ничто, которое поселено в сердцевине человека и которое вынуждает человеческую реальность делать себя вместо того, чтобы быть. Мы уже видели, «быть» для человека означает «выбирать себя»: ничто не приходит к нему извне или изнутри, что он мог бы заимствовать или принять... Итак, свобода не есть бытие, она есть бытие человека, то есть его отрицание бытия» [там же, с. 495].

Но, разумеется, само утверждение деяния как человеческого способа бытия в мире еще не решает вопроса о смысле самого деяния, которое с эмпирической точки зрения по крайней мере

может иметь самую разную направленность. Смысл человеческому действию придает внутреннее отношение к цели, и специфический характер этого отношения Сартр по-своему раскрывает, обращаясь к «нерасчленяемой тотальности свободы». И первое, что он отмечает, касается «абсурдности» самой свободы, которая «не имеет основания», разделяя в этом отношении судьбу всякой «фактичности» с присущей ей «радикальной случайностью». Это значит, что объяснение человеческого действия имеет предел, и таким пределом является «первоначальный выбор», определяющий специфическую интенцию данного «проекта свободы», на который мы наталкиваемся как на последнее основание, когда пытаемся распутать сложнейшую цепочку связей, образующих поведение того или иного индивидуума [там же, с. 507, 517]. Дальше идти мы не вправе, т. е. не можем задаваться вопросом, а почему этот человек избрал именно такой, а не иной «проект свободы». Этот вопрос так же не имеет смысла, как вопрос, откуда взялось «бытие-в-себе». — Оно есть, и все тут. Так же обстоит дело и с «первоначальным выбором»: он именно такой, а не другой. «Фактичность первоначального выбора» в свою очередь означает, что сам субъект действия отнюдь не располагает ясным сознанием цели, которую преследует; он может, конечно, думать так, но это его убеждение только пополняет набор иллюзий, с которыми рождается и с которыми живет «в-себе-для-себя-бытие-для-другого», или попросту — человек. Смысл поведения того или иного человека раскрывается постепенно и *post factum*, как для самого субъекта действия, так и для его биографа, и, естественно, историк или биограф оказываются в гораздо лучшем положении, чем сам субъект, стремящийся к самопознанию: ведь перед ними уже законченная жизнь, а сам субъект, покуда жив, не обладает полнотой информации о себе, ибо всегда способен выкинуть неожиданную «фортель», непонятную в свете сознательно поставленных им целей, но прибавляющую новые штрихи к характеристике «первоначального выбора».

Получается, что поведение человека предопределено («первоначальным выбором»), но не детерминировано, потому что «первоначальный выбор» никогда не бывает ясен самому субъекту, поведение которого, хотя и запрограммировано в своей глубинной основе, но вместе с тем имеет характер свободного творчества, как по незнанию «кода» поведения, так и ввиду бесконечной вариабельности житейских ситуаций, условия которых он заранее не выбирает, но зато может выбирать свой способ действия. Свобода, таким образом, не равнозначна произволу и равновероятности различных способов действия, она предполагает непредвиденность и новизну в человеческом поведении, ряд поступков, не укладывающихся в цепь линейного детерминизма, но охватываемых постепенно реализующимся единством смысла. Это единство смысла в традиционных философских категориях можно назвать необходимостью, постоянством структуры образа действий индивидуального субъекта в многообразии ситуационных реак-

ций. Так что здесь — своеобразная диалектика свободы и необходимости, которая, правда, затуманена экзистенциалистской терминологией, но если заменить, например, «первоначальный выбор» обыкновенным психологическим понятием «характер» (чего, по Сартру, ни в коем случае нельзя сделать!), то рациональный смысл его рассуждений станет гораздо яснее. Во всяком случае позиция Сартра не столь бесшабашно идеалистическая, как иногда изображают, ибо он никогда не забывает о том, что свобода человека постоянно испытывает на себе давление трансфеноменальной реальности, от которой она постоянно отталкивается, но с которой не может окончательно порвать. Поэтому «тотальность свободы» не абсолютна, или, как он любил говорить, она «детотализована». Это мы сейчас и покажем.

Свобода образует целостную структуру, так как она раскрывается как органическая взаимосвязь элементов целесообразно организованного действия. Линейно эти органические моменты могут быть представлены в виде следующей цепочки понятий: «первоначальный выбор» с его специфической «интенцией», образующей неповторимое индивидуальное своеобразие именно данного и никакого другого «проекта свободы», — «мотив» (рациональная оценка сложившейся объективной ситуации) — «мобиль» (субъективный коррелят мотива, эмоциональные побуждения действия) — «действие» — «цель». Это не временная последовательность этапов, но всего лишь аналитическая раскладка сложного комплекса, составляющего, так сказать, пусковой механизм (вернее, организм) целесообразного действия. Главная проблема телеологического объяснения — это определение цели, действительной цели поступка, которую следует искать в исходной «интенции», существующей сначала на дорефлексивном уровне и лишь задним числом концептуализируемой самим субъектом, причем эта вторичная концептуализация чаще затемняет, нежели проясняет картину. Объяснение, которое дает сам субъект для себя и для других после совершения действия, слишком часто оказывается ложным, сознательно или бессознательно вводящим в заблуждение, чтобы на него можно было догматически положиться.

Здесь Сартр с экзистенциалистских позиций нащупывает реальную «антиномию-проблему» телеологического объяснения: цель должна предшествовать действию, чтобы его объяснять, но в то же время она возникает в самом действии или даже после него, так что она сама скорее эпифеномен, нежели причина действия. Конечно, в историческом объяснении нельзя обойтись без указания на цели деятелей, но весь вопрос в том, каков удельный вес телеологических экспликаций в уяснении смысла исторических событий. Фактически телеологическое объяснение остается на поверхности исторического процесса и входит в качестве составной части в описательно-эмпирический уровень исследования общественной жизни. К. Маркс многократно говорил, что история есть деятельность преследующего свои цели человека, но одновременно с этим он предложил материалистическое понимание истории,

которое рассматривал прежде всего как метод научного изучения явлений общественной жизни независимо от того, что люди сами думают о себе и о своих целях. Наоборот, эти цели в своем субъективном значении для исторических деятелей должны быть поняты из объективных условий действий и особенностей сознания (включая и неизбежные иллюзии), порождаемых самим историческим процессом. Марксово понимание исторического процесса не редуцирует субъективное к объективному, но как раз исходит из сложной диалектики объективного и субъективного на основе признания определяющей роли материального производства.

Сартр на той стадии интеллектуального развития, которой он достиг в «Бытии и Ничто», вполне понимает иллюзорность односторонне субъективистского истолкования человеческих действий на основе фиксации целей, рефлексивно положенных самим субъектом, но он думает, что надежным средством от такого субъективизма станет расшифровка «интенции первоначального проекта» как бытийной основы всей субъективно-рефлектирующей деятельности человека. Но это означает, что в основу объяснения положен абстрактно-метафизический, внеисторический принцип. И действительно, в своем онтологическом трактате Сартр еще не улавливает социально-исторического измерения человеческой деятельности. Максимальное приближение к уяснению этого измерения, но все еще остающееся в замкнутом круге онтологического индивидуализма, содержится в его концепции ситуации как единства «свободы и фактичности».

Здесь та же диалектика исходных противоположностей, так как свобода представляет сторону «для-себя-бытия», а фактичность — «в-себе-бытие» («бытие-для-другого» есть, в сущности, специфическое проявление в-себе-бытия). Свобода, как мы уже знаем, собственной основы не имеет, ибо «небытия нет»: чистая негация может существовать, только отталкиваясь от твердой основы бытия, только проделывая «дырки» в плотном массиве «настоящего» бытия, абсолютно чуждого сознанию. Свобода своим вторжением в этот массив качественно определяет его дотоле безразличную чуждость и тем самым конкретизирует свою собственную исходную пустоту в определенный «проект свободы». «Такова в результате общая структура ситуации; здесь она выступает во всей ясности ... Свобода не есть некое снятие неопределенной данности; но, принимая грубую данность к ей сообщая свой смысл, она одновременно выбирает себя: ее цель заключается в том, чтобы изменить именно эту данность, тем более что данность выступает как именно эта данность только в свете избранной цели. Возникновение свободы есть кристаллизация абстрактной цели по отношению к неопределенной данности и открытие этой данности в свете цели: эти две структуры одновременны и неразделимы ... всякий выбор есть выбор конкретного изменения по отношению к конкретному данному. Всякая ситуация конкретна» [там же, с. 565—566].

Этот вывод, можно сказать, представляет наивысшее достижение экзистенциально-феноменологической диалектики Сартра с ее заветной целью пробиться к конкретности человеческого бытия сквозь призму сознания — как того требует феноменология, — но сообразуясь с реальностью бытия, не подвластного сознанию. Понятие ситуации при ее дальнейшем развитии в надлежащем направлении могло бы сделать онтологию Сартра социально-исторической, что составляет необходимую предпосылку теоретического воспроизведения «человеческой реальности» во всей ее конкретности. Но Сартр не только не воспользовался этой возможностью, он отошел от намечавшегося историзма к психологизму, увлекшись идеей экзистенциального психоанализа, усматривающего во всех поступках человека символы одного и того же желания — «желания быть». Симптоматично, что экзистенциальный анализ имплицитно выявляет определенную конкретно-историческую примету этого «желания быть» — оно оказывается неотделимым от «желания иметь»: «как раз посредством присвоения мира проект иметь стремится реализовать ту же самую ценность, что и желание быть. Это потому, что эти желания, хотя и могут быть расчленены аналитически, в действительности неотделимы» [там же, с. 660]. Какой бы сомнительной ценностью ни обладал экзистенциальный психоанализ, сам по себе вывод представляет факт социальной психологии: действительно, есть такой мир, в котором «быть» — значит «иметь», и никакие тонкие философские рассуждения и христианские упования, опираясь на которые Г. Марсель рекомендовал своим читателям «быть», а не «иметь», не могут иметь силы в таком мире. Рассуждения Сартра потому и заслуживают серьезного отношения, что и в экзистенциально-феноменологических категориях его мысли нашли отражение, хотя и в деформированном виде, реальности мира, в котором свобода овеществляется, а вещи становятся свободными по отношению к своим творцам.

* *
*

Мы уже отмечали, что в «Бытии и ничто» диалектика включена в контекст экзистенциально-феноменологического мышления, но она настолько существенна, что едва ли не все основные положения трактата несут на себе отпечаток напряженного отношения полярностей, противоречий и взаимных переходов противоположностей в рамках целостностей разных порядков. В «Критике диалектического разума», напротив, диалектика царит на переднем плане, она — первое и последнее слово в устах автора, но для понимания ее реального смысла чрезвычайно важен задний экзистенциально-феноменологический план. Если в онтологии учителями Сартра были Гуссерль, Хайдеггер и Гегель, то в области истории он решительно и бесповоротно объявляет себя учеником Маркса, и только Маркса. Да и сам экзистенциализм теперь уже

объявлен не более чем незаконно вклинившимся в марксистскую теорию участком. И это все потому, что между философией и эпохой существует неразрывная связь, и только та философия существенно значима, которая выражает свою эпоху. Эпохи философского творчества крайне редки, ибо они определяются историческим моментом выдвижения новых классов и новых социальных структур, которые и вносят реальные сдвиги в миросозерцание, концептуально закрепляемые философами. «Есть «момент» Декарта и Локка, Канта и Гегеля, наконец, момент Маркса. Эти три типа философии становятся, каждый в свое время, почвой всякой индивидуальной мысли и горизонтом всей культуры, они непреходящи в той мере, в какой не изжил себя исторический момент, который их породил. Я это часто констатировал: «антимарксистский» аргумент есть не что иное, как очевидное возрождение домарксистской идеи» [172, т. I, с. 17].

Это действительно нечто новое для автора онтологического трактата, написанного о «человеке вообще», и притом «с точки зрения вечности». Философское творчество признано социально-детерминированным. Это большое достижение для человека, который ранее и слышать не мог о «детерминизме», ассоциировавшемся в его сознании с презренным духом буржуазного самодовольства и «дурной веры» в непоколебимость установленного порядка вещей. Раньше он считал диалектику антиподом детерминизма, и в этом мы постоянно убеждались, анализируя ход его мыслей в онтологическом трактате. Теперь он судит совсем иначе: «Я говорил и повторяю: единственной настоящей интерпретацией человеческой истории является диалектический материализм» [там же, с. 134]. Еще одно утверждение, которое способно озадачить каждого, кто даже поверхностно был знаком с прежними сочинениями Сартра: диалектику он всегда признавал, но материализм как раз считал с ней совершенно несовместимым! Но вот в каком смысле материализм для него приемлем: «Мы безоговорочно присоединяемся к той формуле «Капитала», посредством которой Маркс хочет определить свой «материализм»: «Способ производства материальной жизни определяет в общем развитие социальной, политической и духовной жизни» [там же, с. 31]. Из этого разъяснения следует, что для Сартра «диалектический материализм» — синоним исторического. Можно бы многое сказать по этому поводу, но об этом уже достаточно у нас писали, поэтому не будем задерживаться в этом пункте и прямо обратимся к центральному вопросу о том, как диалектика соединяется с историческим материализмом.

Тут и появляется на свет сартровская программа «обоснования» исторического материализма: оказывается, Маркс только открыл материалистическую диалектику как метод научного познания истории и практически применил этот метод, но не показал двух вещей: 1) как диалектика соединяется с материализмом и 2) почему именно диалектика, и только диалектика, дает ключ к познанию социально-исторической реальности. Можно понять, на

какой основе могло возникнуть и получить известное распространение такое представление о марксистской концепции исторического процесса. Тут не обошлось без догматических искажений материалистической диалектики, когда в интересах массовой агитации и пропаганды положения марксистской общественной науки излагались в виде совокупности упрощенных кратких формул, генезис и теоретическое обоснование которых опускались в интересах «популярности».

Конечно, для определенных целей подобные сокращения и упрощения были вполне оправданы и «функциональны», но беда в том, что в определенных условиях эта популярная версия первичного ознакомления с марксизмом стала изображаться как «вершина» теоретической мысли, и это уже наносило вред международному авторитету марксизма. В такой обстановке грехи иных марксистов порой относились за счет самого учения. Но Сартр достаточно знал и понимал Маркса, чтобы пройти мимо чисто научных процедур, с помощью которых основоположники марксизма проверяли адекватность своего метода и истинность теории. Причина его недовольства иная: у него просто был другой масштаб оценки, другой критерий обоснования теории, не общенаучный как у Маркса, а философско-спекулятивный: новоявленный материалист еще не успел расстаться с картезианским требованием «абсолютно аподиктического» начала познания наподобие декартовского *cogito*. Вот какое требование выдвигает наш автор: «Банкротство диалектического догматизма показало нам, что диалектика как рациональность должна себя обнаруживать в непосредственном повседневном опыте одновременно как объективная связь фактов и как метод познания и определения этой связи. Но, с другой стороны ... диалектическая универсальность должна навязывать себя априорно как некоторая необходимость. Априорность в нашем смысле не означает существования каких-либо конститутивных принципов, предшествующих опыту, но лишь всеобщность и необходимость, содержащиеся во всяком опыте и выходящие за пределы каждого отдельного опыта. Возникающее здесь противоречие очевидно, ибо мы знаем со времен Канта, что опыт поставляет нам факт, а не необходимость, и к тому же мы отвергаем идеалистические решения (но выдвинутое условие рациональности — явный атавизм идеалистической традиции. — *М. К.*). Гуссерль мог без особых трудностей говорить об аподиктической достоверности, но это потому, что держался области чистого формального сознания; нам же следует найти аподиктический опыт в конкретном мире Истории» [там же, с. 130—131].

Сообщив читателю об исключительных трудностях осуществления предпринятого им проекта, Сартр приступает к его осуществлению, и человеку, достаточно знакомому с его стилем философствования, не так уж трудно догадаться, где именно он найдет столь нужный ему «аподиктический опыт диалектической рациональности» — в той же самой сфере «человеческой реальности», где раньше искал ответа на высшие вопросы бытия. «Это

потому, что человек никогда не бывает индивидуумом; его лучше было бы назвать «универсальной единственностью»; тотализованный и тем самым универсализованный своей эпохой, он заново ее (эпоху. — *М. К.*) тотализует, воспроизводя в ней себя как единичность. Универсальный благодаря универсальной единичности человеческой истории, единичный благодаря универсализирующей единичности своих проектов, он требует изучения одновременно с двух концов (со стороны всеобщности и со стороны единичности. — *М. К.*)» [174, с. 7—8].

Таким образом, реальный человек в историческом процессе выступает как единство двух противоположно направленных подпроцессов: универсализации своей индивидуальности посредством «социализации» в самом широком смысле, т. е. вовлечения индивидуума в макропроцесс мировой истории, и «сингуляризации» этого макропроцесса в своей индивидуальной судьбе, в социально-историческом «онтогенезе». В сущности, это один и тот же процесс, только рассмотренный в двух ракурсах: сквозь призму формирующего воздействия социально-исторической реальности и сквозь призму ассимилирующей и творящей целестремительной активности индивидуальности. В такой общей форме против этой схемы возражать не приходится: она действительно учитывает реальную диалектику единичного и всеобщего и не только ее результат — восхождение единичности к всеобщности и индивидуализацию всеобщего, — но и самый процесс взаимодействия, встречного движения от общества к личности и от личности к обществу. Весь вопрос только в том, как именно понимается всеобщее, которое и формирует, и репродуцируется в неповторимой единичности человеческого бытия. Ведь это всеобщее можно понимать и на гегелевский манер как превращение в лоне духовной целостности, для которой и всеобщее, и единичное будут ее собственными моментами.

Могут сказать: что за странное предположение, разве Сартр не размежевался еще в онтологическом трактате не только с гегелевским, но даже с куда более осторожным и критичным гуссерлевским идеализмом? — Все это так, но тогда перед Сартром еще ведь не стояла задача найти «аподиктически достоверный опыт», который развертывался бы в «тотальность» мировой истории. Анализ гегелевской философии истории показывает, как легко и совершенно естественно абстрактно правильные диалектические формулы наполняются идеалистическим содержанием. Но этот опыт, конечно, известен был и Сартру. Посмотрим теперь, как он реализует в своем исследовании методологическую позицию «диалектического материализма».

Итак, человек — центральный пункт материалистического понимания истории, по Сартру: «марксизм выродится в натуралистическую антропологию, если он снова не включит в себя человека как свое основание» [172, т. I, с. 109]. Но к человеку, как мы видели из общей диалектической формулы взаимопроникновения единичности и всеобщности, ведут два пути, которые в конечном

счете сходятся, но по своей траектории существенно отличаются друг от друга. Один путь ведет от общества к личности, а другой — от личности к обществу. Первый путь Сартр называет «аналитико-регрессивным методом». Это путь расчленения социальных макроструктур разных порядков с целью добраться наконец до отдельной личности. Отправной пункт при этом — социальная структура общества, находящегося на определенной ступени развития, и прежде всего организация производства с соответствующими отношениями собственности и, следовательно, с разделением на социальные классы, которые тоже вовлечены в поток истории, т. е. обладают исторически меняющимися характеристиками в границах принадлежности к данному классу. Однако классовые характеристики даны в единстве с более общими — национальными, ибо «общество на определенной стадии развития» принадлежит к определенной национально-этнической общности со сложившимися традициями и стереотипами поведения, которые обнаруживают значительный консерватизм, большую сопротивляемость по отношению к факторам социального изменения. Национальная принадлежность — существенный признак исторической дифференциации наряду с эпохой или стадией внутри нее. Одно дело — французская буржуазия, другое — английская, одно дело — французская буржуазия тогда, когда жил Флобер, и она же — в период жизни и творчества Валери.

Но это еще не все: между классом и личностью, справедливо подчеркивает Сартр, есть чрезвычайно важное посредствующее звено, которое часто упускается из виду при марксистском анализе, — семья. «Бытие-в-классе», или, говоря более привычным для нас языком, классовая принадлежность интериоризируется в семье, усваивается, переживается ребенком в процессе социализации, но всякий раз на свой особый манер, характерный для данной семьи. Объяснить формирование личности без учета семейной среды — задача безнадежная. Сейчас можно с улыбкой читать эти разъяснения Сартра — кто же с этим будет спорить!— но тридцать лет назад, когда впервые появились эти рассуждения в контексте марксистской методологии, они безусловно исправляли односторонность мышления многих марксистов того времени, предпочитавших мыслить категориями масс, и всеобщих исторических закономерностей. С тех пор этот недостаток был исправлен общими усилиями марксистов разных стран под влиянием потребностей практики, прежде всего практики развивающегося социалистического общества, потребовавшей всестороннего углубленного анализа «человеческого фактора» во всей полноте его проявлений, а не только экономических.

Итак, аналитико-регрессивный метод устанавливает иерархию опосредствований, соединяющих общество с личностью, или, точнее, составляющих структуру интериоризованных личностью социальных измерений как кольца древесины в поперечнике среза ствола — с той только разницей, что там эти кольца отражают хронологическую последовательность напластований, а здесь —

одновременно сущие уровни, располагающиеся в континууме «единичность — всеобщность», т. е. уровни универсализации социального поля отдельной личности. Этот метод — аналитический, так как он расчленяет то, что в жизни нераздельно: все эти социальные характеристики рядополагаются только абстрактной мыслью, в действительности их живым носителем является сама отдельная личность, которую нельзя разрезать, чтобы продемонстрировать различные «уровни социальности».

И в то же время этот метод «регрессивен», так как он отправляется от результата процесса к его абстрактным условиям, или, как у нас привыкли говорить, от «ставшего предмета» — к общим условиям опредмечивания. Иными словами, он исследует предмет в последовательности, обратной его становлению, и потому его достоянием становится одна лишь статическая «наличность», а не процесс формирования. Ограниченность этого метода Сартр поясняет следующим примером. С помощью регрессивного анализа при изучении, скажем, творчества П. Валери можно констатировать: П. Валери — мелкобуржуазный французский с примесью корсиканской крови интеллигент эпохи Третьей республики, выходец из чиновничьей среды. «Но не всякий мелкобуржуазный интеллигент — П. Валери», — торжествующе замечает Сартр. Это значит, что аналитико-регрессивный метод социального анализа не дает ключа к пониманию того, как личность, социальные характеристики которой мы тщательно определяем, стала сама собой, т. е. как мелкобуржуазный интеллигент из чиновников стал одним из богов литературного Олимпа Франции в период между двумя мировыми войнами. На этот вопрос может ответить только противоположный ход исследовательской мысли, который отталкивается от формирующейся личности в социальной ситуации и прослеживает путь ее самоформирования, — то, что он назвал «универсализирующей единичностью». Соответственно и метод воспроизведения этого процесса «синтетико-прогрессивный»: изображение расширяющейся «тотализации», направленной вперед и в будущее.

Этот второй метод, примененный уже не к данной единичности, а к человеку вообще, и лег в основу самой процедуры «критики диалектического разума», понятой в кантовском смысле проверки обоснованности границ приложения диалектической рациональности. При этом, повторяем, Сартр исходит из того, что диалектический или исторический материализм уже создан и практически применен к изучению исторического процесса и надо только его «аподиктически обосновать», каковую задачу он и берет на себя. Поэтому вполне естественно, что к числу существенных определений человеческой реальности он теперь сразу причисляет «труд и практику». «Существенным открытием марксизма является то, что труд как историческая реальность и как использование определенных орудий в определенной социальной и материальной среде есть реальная основа организации социальных отношений» [там же, с. 225]. Заметим, что вместе со словом

«труд» в сартровский словарь проникает и слово «материя», которого тоже раньше не было, хотя понятие «в-себе-бытия», как мы уже отмечали, обладает основным свойством материи — быть независимой от сознания реальностью.

Но это не значит, что он простился с ведущими понятиями своего экзистенциалистского прошлого, и вот подтверждение этого: «Итак, человек определяет себя своим проектом... Это непосредственное отношение к Другому, снимающее все данное и сформированное, это непрерывное производство себя самого посредством труда и практики — наша собственная структура; не что иное, как воля, она не потребность и не страсть по отдельности, но наши потребности как страсти, когда самая абстрактная из наших мыслей принимает ту же структуру: быть вне себя самой по направлению к... Это то, что мы называем экзистенцией, и тут мы не имеем в виду твердой субстанции, успокаивающейся в себе самой, но непрерывное нарушение равновесия, стремление оторваться от всякого тела» [там же, с. 95].

Из этого высказывания ясно, что «труд и практика» имеют ту же структуру экзистенциального проекта, т. е. трансцендирования всякой данности, но так как заявленная Сартром приверженность к материализму кое к чему обязывает, то в «Критике диалектического разума» картина человеческой реальности в общем ближе к действительности. Это сразу бросается в глаза: «человек есть материальное бытие в гуще материального мира; он хочет изменить мир, который его подавляет, т. е. хочет воздействовать с помощью материи на мир материальности, следовательно, изменить себя самого» [там же, с. 191]. Это, разумеется, совершенно правильно, неясно только, зачем еще нужно сохранять в методологическом инструментарии «экзистенциальный проект», что, собственно, он объясняет, если к тому же Сартр допускает еще «потребность» как конститутивное свойство человека вместо ранее констатировавшегося онтологического «недостатка»? Естественно в таком случае объяснять человеческую деятельность — «труд и практику» — необходимым средством удовлетворения потребностей. Вот итоговое определение, которое автор формулирует почти в самом конце своего второго — незаконченного — трактата: «человек есть живой практический организм, находящийся вместе с себе подобными в поле редкости (*rareté*)» [там же, с. 688].

Здесь все понятно и бесспорно, кроме последних слов «поле редкости», а между тем именно они и обозначают понятие, которое в схеме Сартра играет роль диалектического коррелята экзистенциального проекта. Если проект воплощает начало свободы в человеческой истории, то редкость представляет ее радикальное отрицание, ибо она есть не что иное, как источник навязанной свободным людям необходимости бороться друг с другом за обладание материальными благами, которых не хватает ввиду этой «редкости» на всех в достаточном количестве. «В поле редкости» совместная жизнь «практических организмов» становится

антагонизмом, ожесточенной борьбой не на жизнь, а на смерть. Такую борьбу, как известно, нашел еще Гегель в самом средоточии самосознания (нет нужды цитировать соответствующие места «Феноменологии духа»), но у него она дана просто как факт, как самодостоверная истина, которую остается только принять и как следует осмыслить. Сартр же пытается дать гегелевскому открытию материалистическое истолкование, после того как в онтологическом трактате описал конфликт как неустранимую феноменологическую реальность «бытия-для-другого». В «Критике диалектического разума» он вовсе не упоминает о Гегеле в этой связи, но преемственность с ранним его трудом нетрудно заметить в таком, например, высказывании: «Во взаимоотношениях, модифицированных редкостью, то же самое мы (то, что в этнической психологии называют «мы-чувство». — *М. К.*) превращается в противо-человека по отношению к тому человеку, который выступает как радикально Другой (т. е. носитель угрозы смерти для нас)» [там же, с. 208].

Итак, опять появление «Другого» вносит тревогу и угрозу смерти в человеческую жизнь, но на этот раз конфликтные взаимоотношения между людьми объясняются уже исторической, а не метафизической причиной, а это очень и очень существенно: ведь если смертельная борьба коренится в самом бытии, то она в принципе неустранима и лучшее будущее остается лживой мечтой (что, собственно говоря, и следует из «Бытия и ничто», несмотря на некоторые оговорки автора, о которых мы писали в другом месте [см. 41, с. 86—92, 104—105]). Но совсем другое дело, когда антагонизм вызван исторической причиной — особыми условиями, с которыми сталкивается человек как только сознает себя человеком, т. е. при самом вступлении в историческую жизнь, когда вся последующая история, «по меньшей мере до сих пор, — отчаянная борьба с редкостью» [там же, с. 20], а избавление от нужды и связанного с ней антагонизма становится целью, результатом и смыслом истории. В таком случае борьба не безнадежна, и социалистическая перспектива как средство радикального устранения нужды и социального антагонизма действительно подразумевается всей диалектикой мировой истории, диалектикой человеческой свободы и бесчеловечной необходимости, вынуждающей людей исповедовать древнюю заповедь: «человек человеку — волк».

Но диалектика свободы и необходимости все-таки хранит в себе следы непреодоленного до конца дуализма, который свойствен всему теоретическому мышлению Сартра и который запечатлен даже в самом названии его онтологического трактата «Бытие и ничто» (хотя вполне могло бы быть «Бытие и сознание»). В его историческом мышлении свобода и необходимость составляют два несовместимых принципа, вечно разделенных и непримиримых, но неразрывно слитых в самом ходе истории так же, как неразрывно слиты и несовместимы бытие и ничто в онтологической конструкции мироздания. Поэтому он, честно стараясь

стать материалистом, как положено ученику Маркса, все-таки не смог отказаться от экзистенциального проекта, воплощающего принцип автономной свободы, навсегда остающейся «по ту сторону» природной необходимости, и как раз это обстоятельство не позволяет считать его «диалектическим материалистом» без кавычек, как бы серьезно он ни пытался провести во многих подробностях своего огромного труда принципы материализма и диалектики (а в этой серьезности не может сомневаться читатель, взявший на себя тяжелый труд вчитаться и воспроизвести ход мыслей автора, а не просто перелистать страницы и вынести вердикт).

Сам Сартр достаточно ясно сознавал дуалистический привкус своего понимания диалектики свободы и необходимости, когда ввел понятие «насилия как структуры человеческого действия в царстве манихейства и в условиях редкости» [там же, с. 209], а «царство манихейства» — как известно из истории философии — синоним вечной вражды непримиримых противоположностей.

Таковы исходные предпосылки исторического процесса. Теперь настало время проверить, как Сартр реализует свой проект обоснования диалектической структуры исторического процесса, что он и назвал на кантовский манер «критикой диалектического разума». Прежде всего, он формулирует априорно-аналитическое суждение, которое дает критерий очевидного наличия диалектики для теоретического сознания: «интеллигибельность диалектического Разума есть не что иное, как само движение тотализации» [там же, с. 139], или: «если есть организованные целые, то диалектика есть способ их понимания» [там же, с. 175]. Как и всякое аналитическое суждение, этот критерий имеет формальный характер, ибо относится к сфере теоретически возможного, и нужно еще показать, что выдвинутое формальное соотношение допускает содержательную интерпретацию, и это зависит от того, есть ли в действительности «организованные целые», сформировавшиеся в «процессе тотализации». Есть, конечно, биологические организмы, но к ним диалектика, по Сартру, не относится, потому что в данном случае невозможно указать, как они возникли из «процесса тотализации», а вот «живой практический организм», именуемый в просторечье человеком, — совсем другое дело. Искомая «тотализация» осуществляется человеческой деятельностью «как непрерывная реорганизация данного в зависимости от действий, раскрывающих смысл своей цели» [там же, с. 150].

Поскольку Сартр теперь — материалист, он выдвигает на передний план труд, и диалектика определяется как «логика труда». Может показаться непонятным, что означает труд как «тотализация», но здесь главным препятствием для понимания становится сам слегка офранцуженный гегелевский термин, за которым скрываются довольно простые вещи: процесс труда соединяет в единое целое работников, орудия и средства производства для создания продукта, в котором единство разнообразных участвующих сил и опредмечивается, а единство самого процесса производст-

ва поддерживается самой осуществляющейся целью. Но тут возникает решающий для всего сартровского проекта вопрос: кто субъект этой тотализации? Не искушенный в философской рефлексии человек, не задумываясь, ответит: «люди — кадры, трудящиеся, одним словом».

При дальнейшем анализе нетрудно убедиться, что такой ответ мало убедителен, особенно если взять за модель машинное производство в условиях капитализма, предполагающее массу людей, работающих по найму на хозяина, и разветвленное разделение труда, делающее из каждого участника производства «частичного работника», как говорил К. Маркс. Реально здесь нет никакого единства цели: каждый делает свое дело и думает о своем «кровном», и нет никакого «трансцендирования», потому что деятельность уложена в жесткие алгоритмы. В общем это пример «детотализованной тотальности», «тотализации без субъекта» — такие понятия у Сартра тоже есть, и они играют очень важную роль, но по смыслу своему вторичны, ибо «детотализация» предполагает «тотализацию». Значит, задача сводится к тому, чтобы найти такой процесс труда, где был бы реально действующий субъект тотализации.

Такому условию в полной мере удовлетворяет, по Сартру, только «индивидуальная практика», где субъектом является данное единичное «я», а не множество пространственно соединенных, но внутренне разобщенных людей. Только индивидуальная практика органически диалектична, и только она сообщает свойство диалектичности любому явлению социальной жизни, и только ее живое присутствие очеловечивает и вместе с тем «тотализирует» массивы материальной реальности, говоря гегелевским языком, «распредмечивает» их. К тому же только индивидуальная практика обладает «аподиктической достоверностью» для понимания, ибо диалектика есть непосредственное самосознание ее, осуществляющее непосредственное тождество субъекта и объекта (объект познания здесь становится и субъектом), что как раз исключает вероятностное знание, типичное для естественных наук. Поэтому в противовес распространенному взгляду Сартр приходит к парадоксальному выводу, что в истории легче всего познать творящую субъективность и куда труднее — ее объективный ход. Поэтому весь первый том сартровского труда, называющийся «Теория практических ансамблей», посвящен объяснению того, что не допускает непосредственного понимания, но может быть познано опосредованно на основе отношения к «конституирующей диалектике индивидуальной практики».

Основное действие «Критики диалектического разума» развертывается в «поле практико-инертного как чистого и простого отрицания диалектики экстериоризацией и множественностью». Труд неизбежно приводит к овеществлению, а овеществление — к отчуждению: «человек ... открывает себя как Другой в объективном мире; тотализованная материя, которая себя увековечивает посредством инерции, есть в результате не-человек и даже, если хо-

тите, противо-человек» [172, т. I, с. 285]. Марксистам это давно известно, некоторую новизну представляет лишь подчеркиваемое Сартром определение «инертности» как главной характеристики социальной объективности и прямого антипода творящей, т. е. устремленной в новое диалектики. Вот здесь и приходится вступить в спор с «материалистом» и «марксистом» Сартром.

Само понятие «объективной диалектики» для него представляет бессмыслицу: лишь постольку, поскольку объективность вовлечена в горнило свободно-творческой деятельности субъекта, она диалектизируется и животворится, охватывается реальным единством цели и превращается в созидательный процесс. И тут возникает вопрос: насколько реальна, насколько «репрезентативна» индивидуальная практика в исторической действительности? Само чтение толстого тома Сартра убеждает в том, что это скорее что-то вроде методологической абстракции, «идеального типа» наподобие понятия «естественного состояния» у самых умных адептов теории общественного договора, которые и не думали считать это состояние реальностью. Исторически индивидуальную практику можно идентифицировать, по-видимому, с моментом личной инициативы, новации, превращающей «неорганическое социальное бытие коллектива» в практический организм «группы». Главная проблема для Сартра — показать, как индивидуальная практика может превратить инертный коллектив в инициативную группу, преодолевающую внутреннюю разобщенность, взаимную чуждость и внешнее отношение к общей цели, формально конституирующей коллектив. Так, коллектив завода Рено внешне объединен одной целью — производством автомобилей, но эта цель для подавляющего большинства остается чуждой и даже, более того, враждебной, так что единство коллектива оказывается мнимым, а раскол и самодовлеющая множественность компонентов — подлинной реальностью.

Тут окончательно выясняется, что, по Сартру, *объективных социальных связей нет и не может быть, объективное единство* — фикция, скрывающая реальность простой пространственной смежности, скопления механически действующих людей, подчиняющихся сложившейся рутине социальной машины. Но что же тогда держит этих людей вместе? Почему они не рассеиваются, как рассеивается толпа на остановке, когда подходит транспорт, развозящий каждого из собравшихся по их «ячейкам»? Ответ однозначно ясен из предыдущего: так как все «практически инертное» находится в «манихейском мире» вечной вражды человеческого и анти-человеческого, то опредмеченное совместное бытие возможно только под воздействием силы, внешнего принуждения. Насилие, по Сартру, — один из основополагающих факторов исторического процесса, оно вообще неотделимо от исторического бытия, в нем проявляется и тупая сила внешней необходимости, олицетворяющая социальную инерцию, и мощь исторической инициативы, движущая человечество вперед. Как раз из противостояния насилию силой и рождается, точнее, пробуждается сознание общности

судьбы в конкретной ситуации (это уточнение очень существенно, потому что возникающая общность ситуационна, а не субстанциальна) и готовность действовать сообща против общего врага. Так, угроза нападения формирует единство противодействия, преобразующее инертное множество людей в «боевую группу». Это момент торжества диалектики, разума, свободы и творчества (эти разные слова с разными оттенками выражают одно и то же) над бессмысленным прозябанием повседневности.

Но образование группы из простого множества взаимно чуждых людей влечет за собой глубокие структурные преобразования, которые прежде всего касаются самой «индивидуальной практики», привыкшей действовать от первого лица («я-практики»). Происходит самоотречение во имя общего дела: «Я свободно соглашаюсь ликвидировать свою личность как свободную конституирующую практику, и это свободное согласие возвращается в меня («интериоризируется», как говорят теперь психологи. — *М. К.*) как право группы на мою практику» [там же, с. 450]. Этот добровольный отказ исходит от каждого члена формирующейся группы и потому принимает форму общей «присяги», которая и становится основанием легитимности всех последующих действий внутри группы и вне ее. С этого момента начинается жизнь организации в собственном смысле слова с соответствующим наделением полномочиями, рангами, правами и обязанностями. Так группа становится социальным институтом.

Важно принимать во внимание, что здесь описывается не исторический акт «возникновения общества», а идеальный генезис всякой социальной организации, хотя Сартр, верный своей феноменологической манере, берет за основу анализа в качестве типичного случая знаменитый исторический факт — 14 июля 1789 г., взятие Бастилии в результате спонтанного революционного порыва масс. Как и обычно, типичный случай для него одновременно источник аналитического вычленения смысловых связей и эмпирическое подтверждение «релевантности» абстрактно-теоретического анализа, а такое подтверждение для Сартра крайне необходимо ввиду чрезвычайной сложности формальной конструкции «Критики диалектического разума», значительно превосходящей в этом отношении «Бытие и Ничто», которое тоже никак не отнесешь к числу прозрачно ясных произведений. Поэтому он остро нуждается в «историческом заземлении» своих рассуждений, чтобы показать читателю, уже почти отчаявшемуся, что предполагаемое им сплетение абстрактнейших неологизмов имеет какой-то реальный смысл. Но он не балует читателя содержательными интерпретациями своих методологических абстракций, уже этим показывая, что у него речь идет не о самой теории исторического процесса, которая уже создана К. Марксом, а о теории второго порядка — метатеории исторического материализма. Кстати, поэтому было бы в высшей степени наивно критиковать Сартра (а это не раз делалось в литературе), просто сопоставляя теорию Маркса с «критикой диалектического разума», ибо он исследует,

говоря кантовским языком, «условия возможности» исторического материализма, что заранее предполагает согласие с теорией.

Так что полемику с Сартром нужно вести на том уровне, который он сам задал, т. е. проверяя, можно ли считать его построение «теоретической дедукцией» понятий исторического материализма, выяснением их «аподиктических оснований». Применяя это общее требование в данном случае, мы и должны определить, какое именно понятие исторического материализма «диалектически конституирует» Сартр с помощью «мета-понятия» группы. Из общего контекста его рассуждений, занимающих не одну сотню страниц, следует, что он «метит» в марксистское понятие класса, а точнее, хочет «обосновать» процесс превращения «класса в себе» в «класс для себя». «Класс в себе» — это и есть практически инертный коллектив, внутренне разобщенный и лишь формально объединенный известным сходством экономического положения и образа жизни. Вот класс буржуазии: каждый представитель его преследует частные интересы, на то он и буржуа, но самое главное в том, что, преследуя частный интерес, он сплошь и рядом вступает в ожесточенную конкурентную борьбу с себе подобными. Что побуждает в буржуа сознание общих интересов и подлинную солидарность, солидарность действия, а не слов?— Только угроза со стороны пролетариата, тогда потенциальное насилие, коренящееся в самой психической структуре буржуа, становится актуальным. «Человек пользуется насилием ... против противо-человека (*contre le contre-homme*), т. е. против не важно какого другого человека и против своего Брата в той мере, в какой он имеет перманентную возможность стать противо-человеком. И это насилие ... называется террором, когда оно определяет саму связь братства; оно называется угнетением, когда обращается на одного или множество индивидуумов и навязывает им непреодолимый статус в зависимости от недостатка материальных благ» [там же, с. 689].

Революционная практика есть преодоление этого «непреодолимого статуса» и разрыв с инерцией иерархически организованного социального бытия с господством одних и угнетением других, и в момент социального противоборства классы полностью обретают реальность как живые деятельные силы, а не абстрактные категории теоретического мышления. Но «бытие класса» — хрупкое и неустойчивое, потому что кроме диалектики снятия предметности есть еще диалектика неизбежной объективации и материализации, ибо «материя есть восприемница пассивизированных практик с прожитой практикой (в отличие от «живой». — *М. К.*)» [там же, с. 237]. «Тотализирующаяся тотальность» становится «тотализованной» и сразу же обретает инерцию повторения прошлого, механического подчинения вместо творческой спонтанности. Неизбежность деградации группового действия вытекает еще и из того, что оно с самого начала несло в себе глубокое внутреннее противоречие: «его реальное единство состоит в общей практике, еще точнее — в общей объективации практики» [там

же, с. 567], но общая практика означает, как мы уже видели, самоотречение, отчуждение индивидуальной, что само по себе — исключение, а не правило. Следовательно, неизбежна реакция «индивидуальной практики», стремящейся восстановить свою спонтанность и трансцендировать общую цель.

Вот и вступает в действие «братство террора» с его собственной внутренней диалектикой, двуединым противоположно направленным движением извне и внутрь — против врагов и против своих, которые тотчас же становятся врагами, как только отступают, хотя бы на йоту, от «общей линии». Но кто реально представляет эту общую линию? — Тот, кто пользуется наивысшим авторитетом и именем которого вершится террор: «принуждение есть одновременно право и долг этого авторитета; это концентрация в одной личности Террора как борьбы с сериальностью (распадением группы на разобщенную множественность. — *М. К.*)» [там же, с. 601—602]. Эта концепция принуждения предполагает аппарат, его осуществляющий и контролирующий. Так в абстрактнейшем сартровском анализе начинают отчетливо проступать контуры государства, но здесь, на подступах к моделированию самого исторического процесса, исследование оборвалось и, как оказалось, навсегда.

Через пять лет после смерти Сартра увидел свет второй том «Критики диалектического разума», оставшийся незавершенным, как это подчеркнуто в подзаголовке самого труда. При ознакомлении с ним, вообще говоря, возникает даже сомнение в правомерности называть содержащиеся там разрозненные материалы «вторым томом» сартровского трактата. Но оставим это на совести опубликовавшей его Арлетты Элькен-Сартр. Главное же состоит в том, что в новых материалах мы, строго говоря, находим не столько развитие основной идеи «Критики» сообразно принятой автором вслед за Гегелем логике движения от абстрактного к конкретному, сколько параллельную разработку и дополнительную конкретизацию тем, уже затронутых в первом томе. Одна из этих тем — диалектика классовой борьбы и социального антагонизма как момент «тотализации» исторического процесса. Причем речь идет не о содержательном понимании роли классовой борьбы в общественном развитии, но о «формальном», т. е. о возможности показать «аподиктическую самодостоверность» борьбы и антагонизма на основе все той же «индивидуальной практики» как исключительного носителя живой диалектической целостности в процессе становления (*totalisation en cours.* — любимое выражение Сартра). «Единственной нашей целью является установить, не могут ли сами разрывы в практических ансамблях, разорванных антагонизмами, быть фактором тотализации (становления целостности. — *М. К.*), проникнутым тотализирующим движением этого ансамбля. Но если нам удастся в результате исследования установить этот абстрактный принцип, материалистическая диалектика и как движение истории, и как движение исторического познания сама себя докажет теми фактами, которые она проясняет» [172,

т. II, с. 25]. И в первом томе Сартр не раз обращался к анализу антагонизма, сейчас же он только подчеркивает принципиальную важность понимания природы антагонизма для судьбы всего проекта самообоснования исторической диалектики. И тут приходится сказать, что автор своей цели не достиг, потому что не сумел поставить проблему классовой борьбы в общеисторическом масштабе, ограничившись анализом эпизодов внутрипартийной борьбы на примере одной страны и одной партии. Поэтому его вывод о том, что «насилие раздвоенности (средства, которыми пользуются соперничающие группировки. — *М. К.*) есть не что иное, как отчаянное усилие восстановить единство» [172, т. II, с. 77], не доказывает той общеисторической истины, на которую он претендовал.

Вторая сквозная тема посмертной публикации — «тотализация социального окружения», или, на более понятном языке, персонификация социальных структур. И здесь Сартр до крайности несистематичен, хотя со времен Гегеля известно, что «тотальность» с необходимостью разворачивается в систему. Он опять берет отдельные случаи вместо систематического рассмотрения различных видов персонификации, т. е. интериоризации социальных связей в социальных институтах разного уровня. Общая сущность персонификации — реанимация «практически инертного поля» социальной дисперсии (общества атомизированных индивидуумов, как называл это К. Маркс) посредством «снятия множественности в новом проекте интеграции» [172, т. II, с. 344]. Носитель этого проекта и выступает как субъект исторической инициативы, видоизменяющий в определенном направлении монотонное течение жизни, т. е. «пассивизированную практику». С этим противопоставлением мы постоянно встречаемся в «Критике диалектического разума», и в новом тексте содержится только дополнительный акцент на том обстоятельстве, что персонификация означает существенное воздействие случайностей на ход исторического процесса и неизбежную объективацию в событиях субъективистских пристрастий личностей — пристрастий, от которых никоим образом нельзя отвлечься в историческом познании.

Несмотря на его незавершенность, общие тенденции этого труда выявились настолько определенно, что мы в состоянии дать объективную оценку его результатов. В постклассической буржуазной философии это самое фундаментальное исследование диалектики исторического процесса со времен Прудона. С такой основательностью и серьезностью к проблеме диалектики в немарксистской мысли никто никогда не подходил. Не приходится сомневаться и в искренности сартровского стремления последовательно провести точку зрения диалектического материализма в сфере истории. Сартр — безусловно материалист, когда рассматривает человека как «практический организм», удовлетворяющий свои потребности посредством труда в материальной среде, решительно и последовательно устраняя всякий намек не только на гегелевский «мировой» или «народный дух», но и какую-либо

полумистическую «субстанциальную общность» коллективного сознания на манер позднего Дюркгейма. И он безусловно диалектик, отлично понимающий, что правомерность диалектического подхода к истории надлежит обосновывать, а не догматически постулировать: «... Для нас существенно показать, что диалектика как упорядоченное развитие практики не может обладать сознанием себя самой (как конституирующей и конституированной) иначе как в и посредством практики борьбы, то есть антагонистического взаимоотношения. Наша История нам понятна потому, что она диалектична, и она диалектична, потому что борьба классов создает нас как преодоление инерции коллектива в диалектических группах борьбы» [там же, т. I, с. 744]. Это высказывание — авторское резюме всего огромного труда.

И тем не менее Сартр дал субъективистски-волюнтаристское псевдообоснование марксизма, соответствовавшее не программе научного социализма, но авантюристически-левацкой политике путчизма и мелкобуржуазной революционности, черпавшей поддержку и одобрение в политической практике маоизма. Совершенно ненаучно и представляет собой атавизм идеалистической философии тождества в гегелевски-дильтеевском варианте сартровское положение, что диалектика «индивидуальной практики» якобы обладает «аподиктической самодостоверностью». Этот интуитивистский критерий и привел Сартра к безнадежной попытке моделировать мировую историю, исходя из индивидуальной практики. Идеалистически несостоятельно и гегельянское, по сути дела, противопоставление диалектического «Разума» с его «прогрессивно-синтетическим» методом естествознанию. Марксистская концепция исторического процесса гораздо богаче по содержанию, чем это представлено у Сартра, а диалектика истории отнюдь не сводится к насилию и борьбе индивидуальной свободы с материальной необходимостью. В истории есть еще многое другое, что не поддается теоретической реконструкции методологическими средствами Сартра, для которого органическое единство возможно только в свете «индивидуального проекта» отдельного человека. Общественное сознание не есть, конечно, самостоятельная сущность помимо индивидуальных сознаний — такая позиция была бы объективным идеализмом чистейшей воды. Оно складывается из индивидуальных сознаний, но не сводится к ним, обладая специфическим новым качеством, согласно общей диалектической закономерности возникновения качественно нового, и оно реально проявляется как специфическое единство. Таково, например, бытие культурной традиции, многообразные формы, в которых осуществляется преемственность поколений. Нельзя догматически постулировать социальные целостности разных порядков только на том основании, что, мол, диалектика того «требует», но и видеть во всяком сложном социальном образовании всего лишь отчужденный механический агрегат не менее догматично, а главное, теоретически малоэффективно, ибо слишком многое исключается из рассмотрения. На практике же сартровская позиция ведет к

безудержному восхвалению «сильной личности», что противоречит фундаментальным установкам марксизма и подводит «теоретическую базу» под осужденные мировым коммунистическим движением отклонения от ленинских принципов руководства. Хуже того, «марксизм» Сартра компрометирует саму социалистическую перспективу, ибо всем смыслом своего построения показывает: «как было, так и будет»; и это несмотря на некоторые теоретические оговорки, о которых мы в свое время упоминали и которые еще могут производить какое-то впечатление на внимательного читателя в начале трактата, но никак не в конце, когда по прочтении всего текста становится ясным, что, согласно взглядам автора, человеческий индивидуализм, в сущности, непреодолим и нет против него иных средств, кроме драконовских. Так ограниченность методологических средств теоретического анализа сводит на нет социалистические идеалы автора.

Глава IV. НЕГАТИВНАЯ ДИАЛЕКТИКА И ЭСТЕТИЧЕСКИЙ НИГИЛИЗМ

Негативная диалектика франкфуртской школы сформировалась как продолжение той линии на социально-философскую деструкцию понятий и категорий гегелевской диалектики, что была намечена Г. Лукачем, предложившим в своей книге «История и классовое сознание» первый вариант толкования *диалектики в качестве теоретической рефлексии исторической практики* — «праксиса». Продолжение и развитие эта тенденция нашла еще в статье М. Хоркхаймера «Традиционная и критическая теория» (1937), которая стала программной для франкфуртской школы в целом. Собственную версию «критической теории», в которой уже представали основные контуры «негативной диалектики», предложил в том же 1937 г. Г. Маркузе, опубликовавший в «Журнале социологических исследований», руководимом М. Хоркхаймером, статью «Философия и критическая теория». Более развернутым обоснованием положений этой статьи стала книга Г. Маркузе «Разум и революция» (1941). Несколько лет спустя — в 1944 г. — была написана книга М. Хоркхаймера и Т. Адорно «Диалектика просвещения» (вышла в 1947 г.), где были наиболее отчетливо выявлены социально-философские предпосылки хоркхаймеровски-адорновского варианта негативной диалектики. И только затем наступил период, когда Хоркхаймер и Адорно, с одной стороны, и Маркузе — с другой, начали более или менее отчетливо осознавать и активно утверждать свой способ социально-философской (в конечном счете пансоциологической) деструкции диалектических понятий и категорий немецкого классического идеализма как особый тип диалектики — негативную диалектику.

Следует сразу же обратить внимание на то, что, говоря о франкфуртских теоретиках, мы не только не можем выделить у них в обособленности друг от друга онтологию, логику, теорию

познания и эстетику, социологию и политические воззрения, мы вообще не можем найти у них нечто похожее на соответствующие дисциплины. Как и философия экзистенциалистов, франкфуртская социальная философия имеет изначально *синкретический* характер, характер единого (хотя и весьма противоречивого и антиномичного) «комплекса», в составе которого эти сферы *нерасчленимы в принципе*. Саму тенденцию расчленения этих сфер франкфуртцы связывают с буржуазно-антагонистическим разделением труда в науке и всячески стремятся противостоять такому разделению, настаивая на «комплексности» своих подходов.

Так если мы попытаемся понять, что́ франкфуртские теоретики понимают под «бытием» в традиционном для западно-европейской философии «онтологическом» смысле, то обнаружим: на его месте у них фигурирует натуралистически понятая «Природа», но взятая *не в этом* своем качестве, а в качестве ее «отчуждения», т. е., согласно франкфуртцам, в совершенно «изнасилованном» обществом виде, в таком виде, что реально от нее как бы уже ничего и не остается: на ее месте оказываются социальные отношения антагонистического общества (отождествляемого франкфуртцами с капиталистическим обществом), взятые к тому же в одном-единственном их аспекте — в аспекте товарно-денежных отношений. «Природа» оказывается, таким образом, с самого начала редуцированной к определенному аспекту социально-экономических отношений: он-то и фигурирует у франкфуртских неомарксистов под видом «отчужденной природы» — на месте того, что традиционная онтология считала «бытием». Иначе говоря, «онтология» подменяется у них социальной философией в ее специфическом — «критически-франкфуртском» — варианте; проблема объективности бытия «снимается» в своеобразном «социоморфизме» и субъективизме. Итак, не успеваем мы начать философское рассмотрение глубинных предпосылок франкфуртской школы, как оно тотчас же превращается в социологическое.

Аналогичная метаморфоза происходит и с понятием «знания». Апеллируя к знаменитому «знание — сила», они берут это знание *уже не как знание в точном смысле*, а исключительно как «силу» — силу покорения природы (как «вне» человека, так и «внутри» него), силу подавления человеком самого себя и других людей, т. е. силу, изначально влекущую ко всякому угнетению и эксплуатации, являющуюся источником того и другого. (В соответствии с этим всякий элементарный мыслительный акт — скажем, акт подведения индивидуального под всеобщее — уже рассматривается как акт «угнетения» и «эксплуатации».) Иначе говоря, и здесь логико-теоретический анализ неизбежно становится социологическим. Начав с теории познания, мы неизбежно оказываемся в области социологии знания, социологии мышления.

Но если бы мы успокоились на приведенных констатациях, то и здесь нас ожидало бы глубокое разочарование. Ведь за ширмой «отчужденной» и «изнасилованной» природы, согласно представлениям франкфуртцев, скрывается неотчужденная Природа,

которая непостижима с помощью научно-теоретического познания (дающего «знание — силу»), но доступна лишь совершенно иному способу постижения, не имеющему никакого отношения к «силе», — *эстетико-художественному постижению*. При этом имеется в виду не всякое искусство, а именно *авангардистское* (в соответствии с его моделями «реинтерпретируется» и искусство прошлого). Так социологическое рассмотрение неизбежно переходит в эстетическое, искусствоведческое (в частности музыковедческое, так как, например, у Адорно именно музыка выступает — на шопенгауэровский манер — как «медиум» истины).

В свою очередь анализ эстетических воззрений франкфуртцев, их взглядов на природу искусства, его функции, его историю и т. д. обнаруживает политические модели, лежащие в основе «франкфуртской» эстетики и теории искусства. Ибо «истинное» (т. е. «авангардистское») искусство согласно «франкфуртским» представлениям дает не только образ истинной Природы, но и адекватно «моделирует» положение человека в современном «позднекапиталистическом» обществе, а также демонстрирует образ «Будущего», заменяя в этой своей функции социальную утопию (концепция Г. Маркузе). Более того, в соответствии с этим и всякое политическое действие мыслится по аналогии с авангардистскими «бунтами» (например, «тотальная революция» у того же Маркузе). Таким образом, от проблематики искусства и его природы, т. е. от эстетической и искусствоведческой проблематики, мы вновь с неизбежностью переходим к проблеме политического действия, социальной революции, общественно-политического идеала и т. д. Критика франкфуртской *социальной философии авангардизма* неизбежно становится в этом пункте критикой их политических позиций, характеризующихся эсхатологическими и экстремистскими представлениями о революции и революционном действии.

Таков специфический контекст и «подтекст» негативной диалектики франкфуртской школы, который мы должны будем все время иметь в виду при последующем рассмотрении.

§ 1. Авангардистская диалектика Т. В. Адорно

Специальный экскурс в современную проблематику теории познания, в ходе которого формирующаяся негативная диалектика франкфуртской школы должна была предстать как специфический способ решения гносеологических проблем, был предпринят Т. Адорно в написанной в конце 30-х годов книге «К метакритике теории познания. Штудии о Гуссерле и феноменологических антиномиях» [83]. Замысел этой книги состоял в том, чтобы противопоставить феноменологическому способу рассмотрения теоретико-познавательных вопросов негативно-диалектический, претендующий на «метакритическую» позицию по отношению к западной гносеологии XX в. В основе этой претензии Адорно, базирующейся на односторонне негативистском толковании

диалектики, лежало убеждение в том, что только в рамках этой версии диалектики постигнута наконец последняя тайна понятий и категорий, которыми пользуется современная гносеология, как пользовалась ими западная теория познания вообще. И тайна эта имеет социально философский смысл, а потому раскрывается лишь на путях социального анализа.

Отправным пунктом социально-философского «разоблачения тайны» гносеологических понятий и здесь (подобно тому, как это было еще в лукачевских работах начала 20-х и хоркхаймеровских статьях 30-х годов) выступает *пансоциологическая деструкция гегелевской диалектики*. Гегелевское мышление, согласно Адорно, опровергает в конечном счете даже свое изначальное предположение о тождестве субъекта и объекта, которое «приписывается тотальному» — той целостности бытия, изображением которой Гегель считает свою систему; дело в том, что эта «антитетически развернутая» тотальность вовсе не есть «структура бытия в себе»: в действительности ею воспроизводится лишь «антагонистическое общество» [83, с. 12], слепком с которого и является гегелевская система диалектических категорий. Принудительный характер, которым обладает гегелевская диалектика, разделяя его со всей гегелевской системой, — характер, который, по Адорно, невозможно отделить от внутренней струкуры диалектики, ее собственного «логицизма», — есть не что иное, как выражение реального, фактически существующего общественного принуждения, которому подчиняется также и мышление. Речь идет о принудительности социальной связи, которая есть не что иное, как всеобщая «связь вины».

Эта принудительная необходимость взаимосвязи диалектических категорий, замкнутых в безысходный круг их системы, и создает, если верить Адорно, «видимость естественного, в конечном счете метафизического круга бытия» [там же]. Создается иллюзия, будто диалектические категории выражают бытие «в себе», бытие «как таковое», описывают тождественное, присущее ему, в мышлении и отсюда черпают логическую непреложность, принудительность своих взаимных переходов друг в друга. На самом же деле все обстоит совсем иначе, ибо связь, вопроизводимая взаимопереходами гегелевских диалектических понятий, — это отражение не бытия самого в себе, но лишь *социальной* реальности. А это значит, что диалектические закономерности не имеют никакого «в себе сущего» содержания, которое не зависело бы от общества и человека, было бы объективным в метафизическом смысле слова. Диалектика, по Адорно, в конечном счете сама разоблачает иллюзию «в-себе-бытия» ее законов, содержания ее категорий, сама обнаруживает закономерности «антагонистического общества» в качестве ее последней тайны.

В то же время, критикуя стремление Гуссерля обнаружить на путях феноменологической редукции нечто «абсолютно первое», непосредственно постигаемое, Адорно ссылается на Гегеля, для которого «учение об опосредованности всякой, даже первоначаль-

ной непосредственности несоединимо со стремлением к редукции» [там же, с. 13]. В противоположность Гуссерлю его «метакритик» настаивает на том, что «следует подвергнуть критике само понятие «абсолютно первого» и показать, что все по видимости «изначальные» понятия, и прежде всего понятия теории познания, «отнюдь не беспредпосылочны». Однако в этом своем стремлении Адорно вступает на путь, который все дальше и дальше уводит его (как, впрочем, и всю франкфуртскую школу) от гегелевской диалектики.

По его утверждению, «данность, о которой идет речь в теории познания, постулирует механизм овеществления» [там же, с. 15], т. е. механизм фетишизации результата всякой человеческой деятельности, в том числе и познавательной. В «антагонистическом обществе», базирующемся на товарно-денежных отношениях, любой такой результат предстает иллюзорно, хотя и с необходимостью («необходимая видимость») как вещь, в которой скрыты импульсы, процессы и механизмы, вызвавшие ее к жизни. И то, что философы, начиная античными и кончая Гуссерлем, принимали — и до сих пор принимают — за «абсолютно первое», «изначально данное» и т. п., всегда раскрывается — при правильном, т. е. негативно-диалектическом, подходе — как результат социально обусловленного «овеществления» и связанной с ним «фетишизации».

Адорно иллюстрирует эту свою мысль на примере поисков «первого начала», «первого принципа» и т. д. уже древними европейскими философами, сознание которых, оказывается, тоже было скована детерминирующими его механизмами товарно-денежных отношений. Уже тогда речь шла, по мнению автора «Метакритики», о принципе, из которого должна была выводиться вся «система» и который уже в силу одного этого должен был содержать в себе «все». А это означает, что уже в самом «первом начале» происходило подчинение единому — многого, тождественному — нетождественного, духу — недуховного, т. е. того, что в действительности совсем ему неподвластно и «гетерогенно» по отношению к его самоуверенной «самотождественности». Само по себе это «первое» принадлежит числовому ряду», становясь таким образом инструментом подчинения качества — количеству, абстрактно-одномерному Числу. «Даже элейское понятие Единого, которое должно быть единственным, становится понятным, — по утверждению Адорно, — только по отношению ко многому, которое оно отрицает» [там же, с. 17]. В числах же, к которым все сводится с помощью упомянутого Единого — оно же единица, первый член числового ряда — отражается противоположность все упорядочивающего и твердо устанавливающего *духа* по отношению к тому, что он находит противостоящим ему. Дух как Единое, т. е. как Первое числового ряда, противопоставляет себе все остальное как нечто неопределенное; и противопоставляет для того, чтобы, определив это неопределенное как «многое», сделать его соразмерным себе, соизмеримым — стоящим в одном с ним

числовом ряду, который он возглавляет. «Правда, — оговаривается Адорно, — дух еще не называет это многое тождественным ему или могущим быть к нему сведенным. Но это многое уже становится подобным ему» [там же, с. 18].

Таким образом, рассуждает франкфуртский диалектик, уже само *понятие* как таковое есть «субсумпция» — подведение многообразия под единство и, стало быть, неизменно содержит в себе числовое отношение: потому-то и было самым ранним явлением понятия в истории философской мысли его явление в качестве Первого (Первоначало), неизбежно имплицирующего понятие числового ряда. Числа же, раскрытые в результате негативно-критического анализа как внутренне присущие собственной структуре (понятийности как таковой) понятия, суть образования, делающие «нетождественное» — «под именем многого» [там же, с. 18] — соизмеримым с субъектом. «Многое» оказывается «посредником» между «логическим сознанием как единством и хаосом, в который мир превращается в тот момент, когда сознание противополагает ему себя ...» Но если во многом самом по себе уже содержится единство как элемент, без которого не может быть речи о многом, то, единое, со своей стороны, требует идеи исчисления и множества ...» [там же].

Если же поставить сказанное здесь в контекст хоркхаймеровски-адорновской социальной философии, развернутой в «Диалектике просвещения», то оно будет означать, что в каждом акте понятийного осмысления действительности уже содержится не только ее подавляющая нивелировка и угнетающая «редукция» в форме подчинения ее изначального гетерогенного многообразия гомогенному единству, но и нечто большее: отдача этой действительности под власть математически рассчитывающей науки, а через нее — технике. Причем и простейший акт абстрагирования, и элементарное понятие, и сама наука, равно как и вытекающая из нее техника, — все это, оказывается, инструменты и механизмы одного и того же процесса, процесса угнетения, эксплуатации, утверждения ничем не ограниченной воли к власти. «Уже дедуктивная форма науки, — утверждается в «Диалектике просвещения», — отражает иерархию и принуждение. Подобно тому как первая категория репрезентирует ограниченный род и его власть над единичным, так и весь логический порядок, логическая зависимость, связь, объем понятия и вывод коренятся в соответствующих отношениях социальной действительности, разделении труда. Только, разумеется, этот общественный характер форм мысли не есть, как учит Дюркгейм, выражение общественной солидарности, но представляет собой порождение непрозрачного единства общества и господства ... Это оно, единство коллективности и господства, а не непосредственно общественная всеобщность, солидарность, есть то, что конденсируется в виде форм мысли» [134, с. 27—28].

В своей *«негативной диалектике»*, шаг за шагом раскрывающейся как *методологический подтекст «метакритики теории по-*

знания», а точнее, как ее фактическое содержание, Адорно стремится соединить две идеи, витавшие в теоретической атмосфере франкфуртской школы. С одной стороны, это идея радикального неприятия всякой «данности», «фактичности» и т. д., унаследованная от романтического предпочтения «становления» «ставшему» (тенденция, гипертрофированная в рамках «философии жизни» до абсолютного противоположения этих аспектов реальности как «жизни» и «смерти»). С другой стороны, это идея изначальной «нетождественности» Природы и (природного данного), нуждающейся якобы в спасении от отождествляюще-угнетающей власти теоретической абстракции, логического понятия, систематизирующей науки вообще, поскольку они, будучи сами инструментами воли к власти, расчищают путь еще более ужасному господству надо всем природным (включая природу в человеке и в качестве человека), осуществляемому с помощью современной техники.

Объединение этих двух мотивов происходит в виде следующего рассуждения. Что такое «данность», «фактичность» и т. д., против которой выступает негативная диалектика? Это — угнетательски-эксплуататорский мир, в котором гетерогенное подчинено гомогенному, нетождественное — тождественному и т. д. Это все, что выступает в такой своей «гомогенности» и «самотождественности» как нечто — якобы! — «непосредственное», несущее смысл в себе самом. Иначе говоря, *позитивистская* апологетика «данного» и «фактического» (поскольку позитивизм принимает их за последнюю реальность), *феноменологическая* некритичность по отношению к «непосредственному» (поскольку феноменология пытается начать с него, не видя в нем результата предшествующего опосредования — овеществления и фетишизации) и, наконец, *угнетательски-эксплуататорское* «приравнивание всего неравного и неравноценного» (угнетательски-эксплуататорское подчинение нетождественного и уникального нивелирующим силам товарно-денежной системы) — все это *явления одного и того же порядка;* так что, критикуя одно из них, мы неизбежно критикуем все остальные. Критика всего «данного», «наличного», «фактического» — это и есть утверждение уникального, спасение нетождественного; последнее же в свою очередь означает борьбу против всего мнимо непосредственного, а на самом деле представляющего результат длительного и драматического процесса буржуазно-капиталистического овеществления и отчуждения.

В свете этой установки становится вполне понятным, почему стремление Гуссерля придти на путях феноменологической редукции к чему-то «первоначальному» и «непосредственному», к тому, что прямо открывается сознанию, оценивается у Адорно как тот же самый *«позитивизм», но только перенесенный на более глубокий теоретико-познавательный уровень.* Столь же очевидно и то, что при таком подходе критическая мысль «метакритика» гносеологии движется в измерении, настолько далеком от феноменологического, что ею просто не затрагивается собственно гус-

серлевская проблематика. Мало что дает этот подход и современной теории познания вообще, так как *вульгарно-социологическая* (иначе ее не назвать) редукция логико-гносеологических представлений с неизбежностью выливается в простое «накладывание» («проецирование») на них представлений из совершенно иной теоретической области, что не может не привести к *метафоризации гносеологии,* к приданию ей совершенно неадекватного значения и смысла. Ибо что иное может получиться в итоге, если, скажем, назвать, как это делает Адорно, акт подведения индивидуального под всеобщее «актом насилия» (экономического, политического и т. д.)? А *логика рассуждения* самого Адорно — будет ли она таким насилием или нет? ...

Адорнистская «метакритика» теоретико-познавательных понятий и представлений, продолжающая линию хоркхаймеровски-маркузеанской социологизации диалектики, наметившуюся еще раньше, предстала в рассмотренном трактате Адорно как *особый род социологии знания и мышления*, все более утрачивающей представление о специфике как того, так и другого. Понятия традиционной теории познания (включая и понятия немецкой идеалистической диалектики как теории познания) Адорно попытался полностью и без остатка свести к тому, что ему казалось социально-экономической реальностью — реальностью системы товарно-денежных отношений, которую «метакритик» гносеологии нашел уже в греческой античности. На самом же деле это была не сама «реальность», а определенный способ ее истолкования под углом зрения одной-единственной категории — категории «товар» (и «товарно-денежные отношения»), которая к тому же была вырвана на лукачевский манер из реального контекста экономической теории и превращена в универсальное философско-историческое понятие, чтобы затем можно было произвольно прилагать ее к самым разнообразным этапам и фазам европейской истории. Так конкретная экономическая категория превращалась в абстрактную социально-философскую, используемую в целях конструирования пессимистической философии истории, в свете которой все прошлое и настоящее представало как одно сплошное «отчуждение» и «овеществление», — представление, спроецированное затем и на историю и теорию познания.

В итоге и адорнистская «метакритика» гуссерлевской феноменологии оказалась не более, как простым переводом проблем, что ставил перед собой Гуссерль, на принципиально иной язык; причем на такой язык, в рамках которого этих проблем вовсе не существовало, зато были совсем другие проблемы, каковых создатель феноменологии и не собирался ставить. Ибо для того, чтобы задаться теми вопросами, которые (уже после его смерти) задал ему Адорно от имени франкфуртской школы, автор «Логических исследований» должен был бы перейти на позиции столь же *релятивистской,* сколь и *пессимистической* социальной философии франкфуртцев, вообще не оставлявшей места для теории познания. Оно было прочно занято *социологической* «метакритикой»,

просто-напросто отметавшей логико-гносеологическую проблематику как «буржуазный» камуфляж (остающийся таковым независимо от того, осознавал ли это тот или иной теоретик познания или нет), как печальный результат всеобщего «овеществления» и «отчуждения».

* *
*

В докладе, посвященном 125-летию со дня смерти Гегеля, совпавшем по времени с годом выхода в свет «Метакритики», Адорно продолжает свою линию социологической деструкции логики и теории познания, сосредоточиваясь главным образом на гегелевской диалектической логике. Здесь тот факт, что предпосылкой — и, пожалуй, основным содержанием — негативной диалектики является именно подобного рода деструкция логического учения Гегеля, предстает с наибольшей ясностью и отчетливостью.

Анализируя гегелевскую философию, Адорно хочет проникнуть в «тайну, которая скрывается позади синтетической апперцепции» [80, с. 30], — она же «тайна» гипостазирования «абстрактного понятия» у Гегеля, приведшего к категории «абсолютного духа». «Это, — утверждает франкфуртский мыслитель, — не что иное, как общественный труд» [там же], ибо он, *и только он*, стоит за «синтетической апперцепцией», обеспечивая ее спонтанную активность. Так что достаточно гегелевскую категорию духа просто-напросто заменить понятием труда, как все встанет на свои места. «Момент всеобщности деятельного трансцендентального субъекта», — пишет Адорно, «расшифровывая» попутно кантовскую родословную гегелевского «абсолютного субъекта», — есть «скрытое от самого себя выражение общественной сущности труда», который впервые становится трудом вообще в качестве труда для другого, соизмеримого с другим трудом [там же, с. 30]. В этой связи франкфуртский неомарксист вновь со всей определенностью говорит о необходимости «перевести» гегелевское понятие духа с помощью понятия общественного труда, не опасаясь «упрека в социологизме», который смешивает «генезис и воздействие гегелевской философии с ее содержанием» [там же, с. 31]. Хотя, как видим, упрек этот все-таки напрашивается здесь, поскольку с помощью понятия труда вообще «отменяется» *логико-гносеологическое содержание* гегелевской диалектики и она из логики и теории познания превращается в своего рода *социо*-логику.

«Принцип эквивалентности общественного труда, — развивает между тем Адорно свою аналогию, — делает общество, в нововременном буржуазном смысле, абстракцией и вседействительностью, совсем так, как учит Гегель о возвышенном понятии понятия» [там же, с. 32]. Так продолжается «перевод» понятий и категорий гегелевской диалектики на язык политической экономии А. Смита и Д. Рикардо, чьи представления, однако, выступили в явно неадекватном виде, поскольку были вырваны из контекста

экономических теорий и получили отвлеченный характер социально-философских символов. Даже гегелевское стремление к теоретической строгости, к логической непреложности в последовательном выведении диалектических категорий, приводимых в систематическую связь друг с другом, — даже оно получает у Адорно социологизирующее объяснение: «Все мышление (Гегеля. — *Ю. Д.*) сплачивает тот же момент насильственного напряжения — отражение жизненной нужды, которое характеризует труд; усилие и напряжение понятия (о которых часто говорит Гегель. — *Ю. Д.*) не являются метафорическими» [там же, с. 33].

«Переводя» все новые и новые аспекты гегелевской диалектики на «язык» непосредственно физического труда, Адорно хочет показать одновременно, что источник такой «переводимости» таится в самой философии Гегеля, вернее, в ее неосознанной, однако решающей предпосылке. Автор юбилейного доклада считает, что Гегель, сам того не осознавая, *гипостазировал* труд, трактуя его — в духе буржуазной политэкономии — в качестве *единственного* источника общественного богатства. На самом же деле, утверждает Адорно вслед за Марксом (особенно решительно высказавшимся на этот счет в «Критике Готской программы»), *природа* является таким же источником общественного богатства, как и труд. Но этот ход мысли понадобился докладчику исключительно для того, чтобы отвести от себя упрек в *социоморфизации* гегелевской диалектики и переадресовать его самому Гегелю. Он-де уже превратил свою диалектику в простой слепок с *социального аспекта* труда («овеществление» труда и его результатов в условиях товарно-денежных отношений), поскольку — сам того не осознавая! — связывал источник общественного богатства только с ним, *игнорируя природу*. И задача заключается в том, чтобы сделать отсюда необходимые выводы. Этот ход мысли обеспечивал комментатору Гегеля полное право заниматься вульгарно-социологическими проекциями на гегелевскую диалектику, рассматривая их как разоблачение ее «тайны», как социально-философскую «деструкцию» диалектики Гегеля, являющуюся одновременно формой построения альтернативной ей *негативной* диалектики.

Адорно настаивает на том, что гегелевская диалектика никогда «не ухватывала» природу (и природного начала в человеке и в качестве человека), «накладывая» на нее категории, являющиеся слепком с меновых, товарно-денежных отношений, главный принцип которых — *равенство обмениваемых товаров, т. е. тождество как таковое*. Что же касается подлинной природы, то она — постулирует Адорно (действуя здесь методом элементарного противопоставления) — изначально «*нетождественна*» и, следовательно, не может быть постигнута в понятиях, которые при всей своей диалектичности *начинают* с тождества («единичность» понятия, с которого начинает Гегель и в пределах которого он остается, как бы он его ни «раздваивал») и *кончают* им («единство» абсолютного понятия, вбирающего в себя всю «тотальность» бытия). «Оторванный от того, что не идентично ему, труд становится

идеологией. Идеология, распоряжающаяся трудом других, приписывает труду достоинство само по себе, ту самую абсолютность и изначальность, — и именно по той причине, что труд есть только труд для других. Метафизика труда и присвоение чужого труда взаимодополнительны. Это общественное отношение диктует Гегелю неистинность, вынуждая маскировать субъект под субъект-объект, отрицая нетождественное в тотальном ...» [там же, с. 36].

Возникает, однако, вопрос: почему же мы все-таки говорим при этом о гегелевской *диалектике,* что является источником противоречивости ее понятий, приводящей их в движение? Если верить Адорно, этот источник не в самой внутренней структуре диалектических категорий гегелевской Логики, а вне их. Он заключается в том, что Гегель, сам того не осознавая, пытался воссоздать в гомогенной стихии логического понятия «гетерогенность» реальности с помощью того, что в конечном итоге было все-таки «самотождественным», стремился постичь «нетождественное», продолжая таким образом товарно-денежную тенденцию приравнивания неравного. Это изначальное противоречие между природой и обществом, базирующимся на системе товарообмена, которое получает свое выражение в изначальной несовместимости потребительной и меновой «стоимости» любого товара (и скрывающегося под его формой продукта), а затем «сублимируется» в виде *противоречия между предметным содержанием и мыслительной формой* каждого теоретического понятия, — оно-то и является истинным источником *диалектичности категорий гегелевской* Логики.

И подобно тому как само «буржуазное общество есть антагонистическая тотальность» [там же, с. 40], антагонистичен и «разум» этой тотальности («буржуазный разум»), предстающий в виде систематической взаимосвязи категорий гегелевской диалектики. «Единство системы Гегеля проистекает, — согласно Адорно, — от непримиренного насилия. Мир, постигнутый в гегелевской системе, лишь сегодня, сто двадцать пять лет спустя, сатанически доказал себя как система в буквальном смысле, а именно радикально обобществленное общество» [там же, с. 39—40]. «Нетождественность антагонистического, на которую она (гегелевская философия. — *Ю. Д.*) наталкивается и которую с таким напряжением преодолевает, есть нетождественность того целого, каковое — не истина, но неистинность, абсолютная противоположность справедливости» [там же]. Хотя Гегель и стремился к фиксации противоречий в каждом отдельном случае, обнаруживая новые и новые антагонизмы в сфере теоретического понятия, он, по утверждению его интерпретатора, не видит главного: того, что источник всех этих противоречий совсем не там, где он его ищет. Здесь же Гегель наталкивается на противоречия, сам того не осознавая — просто в силу последовательности в проведении однажды избранного им подхода.

Идея «неистинности» (т. е. «буржуазности») целого, скрывающейся, якобы, в неосознанном «подтексте» не только гегелевского,

но и любого другого систематического философского построения, была положена Адорно, явно стремившимся подытожить диалектические воззрения франкфуртцев, в основу его собственной версии негативной диалектики. В результате его «главная книга» — «Негативная диалектика» (1966) — оказалась развернутой на несколько сот страниц полемикой с принципом систематичности и последовательности философского изложения, острие которой было направлено против логически определенного понятия — носителя и инструмента логической целостности и «систематичности». Диалектика в изложении Т. Адорно предстала как борьба разума, обнаружившего свою коренную «буржуазность», с самим собой с целью освободить порабощенное (и эксплуатируемое) им подлинное, нерационализуемое в понятиях, бунтующее против них «антибуржуазное» содержание.

* *
*

Если в «Метакритике» негативная диалектика использовалась главным образом как орудие деструкции западной теории познания (включая феноменологическую «гносеологию»), то в книге, специально посвященной изложению фундаментальных проблем этой диалектики, Адорно явно хотел предложить нечто вроде ее глубинного «самоанализа» (хотя, впрочем и здесь над «самокритикой» негативной диалектики явно преобладала критика «других» общефилософских и логико-теоретических ориентаций). Это не значит, разумеется, что до появления «Негативной диалектики» ни у франкфуртцев вообще, ни у Адорно, в частности, вовсе не шла речь о «саморефлексии» негативной диалектики. Ведь критическая теория франкфуртской школы с самого начала провозгласила устами Хоркхаймера, что она есть не что иное, как *мышление, озабоченное рефлексией своих собственных теоретических предпосылок, осознающее свою собственную* (социальную) *обусловленность*; а это предполагало «самоанализ» критической теории. Однако увлеченность франкфуртцев критикой «других» философско-теоретических ориентаций была столь велика, что для их самокритики оставалось мало времени; общий баланс критической теории явно не склонялся в сторону углубленной рефлексии насчет ее собственных мыслительных и внемыслительных предпосылок. Потому необходимость специальной работы, в которой было бы предпринято всестороннее аналитическое рассмотрение таковых, ощущалась на всем протяжении эволюции франкфуртской школы — и чем дальше, тем острее, — как самими франкфуртскими идеологами, так и читающей публикой. Однако даже адорновская «Негативная диалектика» смогла удовлетворить этой потребности лишь отчасти: даже в этой книге, претендовавшей на углубленную саморефлексию негативной диалектики, так и не удалось поднять самоанализ до уровня *самокритики;* саморефлексия негативной диалектики оказалась на редкость *некритичной.*

В духе умонастроений, нашедших свое наиболее заостренное и яркое выражение в «Диалектике просвещения», адорновское мышление осознает себя негативным — и только негативным! — по той причине, что оно-де во всех своих измерениях противостоит «тотальной мощи» буржуазно-угнетательской *позитивности*, которая все использует и приспосабливает для собственного утверждения. Цель этого мышления — спасение всего «нетождественного», т. е. неприспособленного, неиспользованного, неутилизованного этой всепоглощающей «тотальностью господства». А его средство — отрицание и критика, столь же «тотальная», сколь «тотален» и ее объект — «позднебуржуазное общество», — критика, которая представляет собой *противодвижение* по отношению к тому (углублявшемуся по мере развития системы меновых, товарно-денежных отношений) процессу, который оказался тождественным буржуазному «просвещению» мира, становлению и развитию капиталистической цивилизации. Задача заключалась в том, чтобы с помощью тотальной деструкции всей современной культуры и цивилизации спасти то, что еще можно спасти от этого *неудавшегося просвещения* и от этой «неудачной цивилизации», дабы затем, как говорится, начать все сначала, и совсем иначе. С этой целью франкфуртская негативная диалектика возвращается к самой древней (во всяком случае для Европы) *антикультурной философской традиции* — традиции древнегреческих софистов и киников; от нее фактически и отправляются франкфуртцы (и прежде всего Хоркхаймер и Адорно) в своем осознанном противостоянии как платоновской, так и аристотелевской диалектике, равно как и всем последующим рационалистическим формам диалектического мышления на Западе.

«Она, — пишет Адорно о своей негативно-диалектической «критике онтологии», — прежде всего полагает совершенно иное как просто первое, которое на этот раз не есть ни абсолютное тождество, ни бытие, ни понятие, а есть нетождественное, сущее, фактичность. Тем самым она гипостазирует понятие непонятийного и действует в противоположность тому, что это понятие имеет в виду» [81, с. 138]. Как видим, то, что у Платона выступало как некое «энтропийное» начало, *начало абсолютной бесформенности и небытия*, — «совершенно иное», — Адорно постулирует как подлинное первоначало («просто первое»); таким образом *хаосу* сразу же отдается приоритет над космосом, разрушительному началу — над созидательным устремлением, *влечению к небытию* — над утверждением бытия. Все это и скрывается за выдвигаемой на первый план категорией «нетождественного», которая призвана содержательно выразить смысл адорновского «первоначала». Поскольку же «нетождественное» с самого начала постулируется как нечто *принципиально невыразимое в понятии, в корне* отличное от него, существующее в *противоположность* ему, постольку уже в первой паре негативно-диалектических категорий — «нетождественное» (оно же истинная реальность, абсолютно первое) и «тождественное» (понятие, вся стихия логически строгого мыш-

ления) — мы сталкиваемся со своеобразным *дуализмом*, заходящим *гораздо дальше,* чем тот, который Адорно приписывает Платону и всей западной онтологии («первая философия и дуализм идут рука об руку друг с другом») [там же, с. 140].

Сфера мышления, понятия, самотождественности (а затем и всей культуры Запада, выводимой франкфуртским неомарксистом из принципа тождества) гипостазируется в виде особой реальности и выстраивается «рядом» со сферой «просто первого», подлинной реальности, несамотождественности и т. д. Ибо, хотя и говорится, что первая является «отчуждением» второй, однако, во-первых, это «отчуждение» выглядит как ее совершенно мистическое «отпадение» от второй сферы (ведь нельзя же считать объяснением некоторого *онтологического* обстоятельства ссылку на определенный *социологический* факт, даже если он возведен в ранг социально-философской категории); а во-вторых, «отчужденность» второй сферы не мешает ей быть не только не менее, но, пожалуй, даже более «реальной» и «действительной», чем первая.

В результате отношение понятия и реальности, которое должно было бы рассматриваться как *внутреннее* отношение самой реальности (понятие, взятое в его самотождественности, как акцентирование аспекта *формы,* вне которой реальность вообще немыслима и действительно предстает как чистая «энтропия», небытие и пр.), получает вид *внешнего* противопоставления двух, «гетерогенных» друг другу реальностей: реальности «тождественного» и реальности «нетождественного», реальности понятийно фиксируемого и реальности «непонятийного», ускользающего от всякого понятия. Причем им должны соответствовать и две логики: одна — опирающаяся на самотождественность понятия *как* понятия (какие бы внутренние противоречия ни находили в нем представители диалектической ориентации в логике), и другая — опирающаяся на «понятие непонятийного», т. е. *понятие того, что уже по определению противостоит всякой понятийности:* важнейшая категория адорновской негативной диалектики, результат негативно-диалектической рефлексии категории «нетождественного».

Если с точки зрения одной из этих «двух логик» (традиционной, классической), мышление имеет дело с одной-единственной реальностью — как бы ее ни истолковать, — то с точки зрения второй («неклассической», авангардистски-модернистской), этих реальностей в общем-то две: сама реальность и реальность ее «отчуждения»; и мышлению приходится иметь дело с ними обеими, сознавая при этом, что одна из них *доступна ему, но неистинна,* зато другая *истинна, но непостижима* для него. Задача такого рода — раздвоенного — мышления заключается в том, чтобы расщеплять (раскалывать) традиционное понятие, мысля в нем *противоположное* тому, что «имеется в виду» этим понятием. «Перечеркивая» понятие, мышление тем самым намекает на то, *что́ этим понятием не ухватывается* и существует за его пределами — на «нетождественное». Таким образом, из *позитивно*-диа-

лектического, каким было, скажем, гегелевское мышление, оно становится *негативно*-диалектическим: *мышлением, воюющим с самим собой,* озабоченным лишь тем, чтобы избавиться от своей собственной — логически-понятийной — стихии. Аналогично тому, как в авангардистски-модернистском искусстве прекрасное озабочено тем, чтобы «эмансипироваться» от самого себя.

Такую задачу может поставить перед собой лишь такое мышление, для которого логическая «стихия понятия» является не той сферой, где человеческому разуму открывается истина реальности, но местом, *где возникает, «сбывается» ложь,* отливаясь в многообразные формы и образы «овеществления» и «отчуждения». Поскольку же, в отличие от последовательных (и в этом смысле «классических») иррационалистов, Адорно, как и все остальные франкфуртцы, не хочет тем не менее вообще отказаться от понятийного мышления и т. д., *отдавая стыдливую дань рационализму,* постольку он поступает по отношению к понятию воистину негативно-диалектическим образом: понятие характеризуется им как *чисто негативный свидетель истины,* которую отыскивают на путях разоблачения его «лжесвидетельств». Только *расколовшись,* как «раскалывается» перед лицом неумолимых улик «запирающийся» преступник, понятие начинает «выдавать» истину, превращенную в его самотождественной стихии в свою собственную противоположность. Негативная диалектика оказывается, таким образом, не «переворачиванием», а просто *пародированием* гегелевского воззрения, согласно которому сфера понятия — это абсолютно прозрачная стихия, где истина является наконец в совершенно адекватной своей форме. Воюя против того, в чем он видел идеалистическое гипостазирование понятия, Адорно вовсе не покончил с гипостазированием, а лишь придал ему другую форму, форму представления об «отчуждении», существующем как бы «рядом» с отчуждаемой реальностью. И если у Гегеля самым радикальным отчуждением духа, обретающего свою чистую истинную форму в сфере диалектически истолкованного понятия, была *природа,* то у франкфуртского теоретика — наоборот: *понятие* выступает как отчуждение всего природно-«нетождественного».

Но это — *мнимое* «переворачивание Гегеля», гораздо более напоминающее детское передразнивание или довольно неуклюжую сатиру на гегелевскую диалектику. Ведь на самом-то деле понятие предстает как «отчуждение» только в одном-единственном случае: если оно *оторвано* от своего собственного предметного (в самом широком смысле) содержания, от той реальности (или ее аспекта), что постигается с его помощью и *в нем.* Если же этого нет, если мы как в повседневной жизни, так и в области теории достаточно четко представляем себе то, *что* мы постигаем с помощью логически-понятийного мышления, тогда ни о каком «отчуждении» понятия не может быть речи: ведь это только инструмент, с помощью которого мы, скажем, один из бесконечного множества аспектов реальности отличаем от другого (других). Изменяется ли этот аспект реальности или не изменяется, про-

тиворечив он или непротиворечив, «несамотождественен» ли он или наоборот «самотождественен» — это уже другой вопрос, который не может быть решен путем *вымогания* свидетельства об истине у «вглухую запершегося» понятия.

Зная, что других свидетелей истины не найти в сфере теоретического мышления, негативный диалектик видит единственно возможный способ ее постижения во все более и более изощренном «разоблачительстве», направленном на само логически-понятийное мышление. Речь идет, как видим, о крайне парадоксальной разновидности иррационалистического мышления: свидетельство об иррационально-«нетождественном» как единственно истинном хотят получить на путях истязания и — главное — *самоистязания* логически-понятийного мышления. «Нетождественное — то, что не уступает себя понятию, дезавуирует в-себе-бытие этого понятия и изменяет его. Понятие непонятийности не может пребывать при себе, в теории познания, оно принуждает философию к тому, чтобы стать предметной... Там, где учат об абсолютно первом, всюду идет речь также и о его смысловом корреляте, о неприравниваемом к нему, абсолютно ему гетерогенном; первая философия и дуализм идут рука об руку друг с другом» [там же, с. 140].

В этих тезисах «Негативной диалектики» со всею ясностью и отчетливостью выявляется истинный источник теоретических парадоксов Адорно, в результате которых гегелевская «трудная работа понятия» превратилась в *насилие над понятием, в принуждение его к самоистязанию, к отказу от самого себя.* Исток этот в уже отмеченном гипостазировании понятия, в превращении его в плотную абсолютно непроницаемую среду, отгораживающую человека от истинной реальности. А между тем вышеупомянутая «самотождественность» понятия, вызвавшая у Адорно (и остальных франкфуртцев) столько гневных филиппик, заключается в элементарном требовании, которое логически-понятийное мышление предъявляет познающему субъекту: если уж он берет в качестве предмета своего рассмотрения именно *данный* аспект реальности, а не какой-либо другой, он не должен забывать об этом простейшем обстоятельстве не должен подменять один аспект другим. Любопытно, как это элементарное требование может «отгородить» исследователя от исследуемой реальности, «исказив» и «обезобразив» ее? И какое вообще мы имеем право совокупность простейших требований, предъявляемых к *логическому субъекту* познания, — и прежде всего требование соблюдать верность определенному аспекту исследуемой реальности, коль скоро познающий хочет иметь дело с ним, а не с другим аспектом, — рассматривать как «отчуждение» понятийного мышления от реальности, как «овеществление» и «отчуждение» понятия?

Коль скоро понятие всегда есть понятие «о чем-то» и простонапросто лишается смысла, когда утрачивается сознание этого «о чем», оно уже в силу одного этого *принуждает* любое мышление (не только философское) «быть предметным», т. е. обращен-

ным к некоторой от него не зависящей (ибо таково условие «понятийности» понятия) «сути дела»; причем ситуация не меняется от того, что в известных случаях — в логике или теории познания — *предметом* («о чем») понятия оказывается *само это понятие:* требование верности однажды избранному *аспекту* как самого *рассмотрения*, так и рассматриваемого *содержания*, взятого как нечто, *не зависящее* от капризов и настроений исследователя, и здесь остается в силе до тех пор, пока не будет точно зафиксирована и однозначно определена необходимость перехода к другому аспекту — либо рассмотрения, либо рассматриваемого содержания.

Так что для того, чтобы почувствовать в сфере логически-понятийного мышления «насильственное принуждение» придерживаться сути дела, вовсе нет необходимости в создании специального «понятия непонятийного», на котором Адорно возводит здание своей негативной диалектики. В рамках логически-понятийного мышления вовсе нет необходимости акцентировать «запредельность», трансцендентность *мыслимого* содержания — «мыслящему» (т. е. активно ориентирующему познающего субъекта на выделение этого или иного аспекта реальности) *понятию.* Ведь последнее есть не что иное, как *совокупность требований, предъявляемых познающему субъекту*, пребывающему в действительном мире, коль скоро он хочет зафиксировать в нем тот или иной аспект (ряд аспектов, связь аспектов и т. д.); «субъект» этот, равно как и его «объект», находится в самой этой реальности, в самой ее «гуще», и ему нет необходимости совершать «трансцензус» из области понятия в область реальности «самой по себе» — к природно-«нетождественному» как к чему-то «абсолютно гетерогенному» всякой понятийности.

Требования, предъявляемые этому субъекту «понятием», т. е. всей сферой логически-понятийного мышления (в которой и сам он выступает уже как «логический субъект»), отражают *наиболее абстрактный* и — тем самым! — *наиболее всеобщий* (универсальный) аспект; но это опять-таки аспект *самой реальности* и принадлежащего ей реального субъекта (сколь бы «отвлеченно» он ни был взят в качестве «логического субъекта»). И отношение этого аспекта реальности к другому ее аспекту, к другим аспектам или к реальности в целом не является отношением двух разных «миров», или отношением «отчуждения» и «отчуждаемого», ибо речь идет об отношении реальности к себе самой.

Вопрос о понятии, взятый в той связи, в какой берет его Адорно (имея в виду «самотождественность» как формально-логических понятий, так и гегелевских диалектических категорий), — это вопрос о том, структурирована ли, оформлена ли сама реальность, есть ли в ней различные грани, моменты, аспекты, и существует ли в ней такое отношение, в рамках которого *о чем бы то ни было* можно было бы говорить как *о том же самом* хотя бы на протяжении совсем небольшого, но *конечного* и *определенного* отрезка времени. Если да, если существует, стало быть,

оправдана и «самотождественность» понятия, понятая как требование определенного типа «поведения», предъявляемое «логическому» (т. е. попросту говоря, правильно рассуждающему) субъекту; и в утверждении «самотождественности» понятия самом по себе мы не увидим никакого «гипостазирования» понятия в особую действительность, хотя бы эта особливость и утверждалась в форме ссылок на ее «отчужденный» характер. Если же нет, тогда апелляция к «самотождественности» понятия оказывается неправомерной (во всяком случае, в логико-гносеологическом отношении), и более того, сама эта «тождественность» понятия оказывается загадочной: откуда она взялась, коли реальность не дает для этого никаких оснований? И коль скоро *сам факт* «тождественности» понятия, его «равенства» самому себе при этом все-таки признается, оно непременно *оказывается «гипостазированным»*: вместе со своей (неведомо откуда взявшейся) «самотождественностью» оно располагается «рядом» с реальностью природно-«нетождественного». Однако виновником такого гипостазирования будет в этом случае вовсе не само логическое понятие, а авангардистски-модернистское представление о мире, заранее отказывающее ему в «моменте» самотождественности.

Затем можно поступать самыми различными способами — как, собственно, и поступают теоретики, постулирующие радикальный разрыв «понятия» и «реальности», коль скоро они принадлежат к различным философско-мировоззренческим ориентациям. Можно, например, пытаться объяснить это — воистину *онтологическое*, сколь бы критичными мы ни были в отношении к онтологии (случай франкфуртцев) — «расхождение» между понятием и реальностью с помощью двух тезисов пансоциологического характера, как это, собственно, и сделал Адорно. С одной стороны, он попытался объяснить его ссылкой на отрыв умственного труда от физического и соответственно на обособление мыслительной (логико-теоретической) деятельности от физически-телесной, по-прежнему вплетенной в целое реальности. С другой, сослался на развитие меновых отношений, основанных на «приравнивании» неравного, как на ту сферу, в которой мышление, и без того уже оторванное от своего телесно-физического «субстрата», получает свою социокультурную чеканку: отливается в форму самотождественных понятий.

Но так или иначе от вывода о наличии *двух измерений* реальности, одно из которых отвечает принципу самотождественности понятия, а другое не отвечает, здесь не уйти. Равно как не уйти и от вопроса о том, как же соотносятся два этих «измерения»; и до тех пор, пока на этот вопрос не найден вразумительный ответ, пока одно из этих измерений не выведено из другого, мы будем иметь дело с осознанным или неосознанным, признающимся себе в этом или нет, но все-таки представлением о двух субстанциях и с неизбежно вытекающим отсюда гипостазированием понятия, с которым (случай Адорно) и приходится посту-

пать как с реальным «врагом» (преступником, скрывающим тайну своего преступления).

«Допрос с пристрастием», который учиняет франкфуртский теоретик «тождественному» понятию, дабы выведать у того скрываемую тайну «нетождественного», *оболганного* якобы этим понятием в интересах дальнейшего утверждения товарно-денежных отношений и базирующейся на этой основе «буржуазной цивилизации», — этот «допрос» и является той формой, в какой осуществляется саморефлексия негативной диалектики: критикуя «других», она пытается таким образом познать и саму себя (избегая тем самым опасного пути самокритики). Вот уж воистину фихтеанский способ *самопознания* («понятия непонятийного») *через другого* («тождественное» понятие)!

Негативная диалектика, осознавшая себя на этих путях, это, согласно Адорно, «не просто реальное» [там же, с. 146], не «просто» постижение реальности такой, как она есть сама по себе. Ибо противоречие, с которым негативная диалектика имеет дело в первую очередь, — это «категория рефлексии, мыслящая конфронтация понятия и предмета (*Sache* — в данном случае можно перевести и как «суть дела». — *Ю. Д.*)» [там же] — результат того, что «нетождественное» в принципе «непонятийно», и поэтому понятие уже «по определению» склонно к *лжесвидетельству* — даже негативно-диалектическое (от позитивно-диалектического оно отличается лишь сознанием этого обстоятельства, которое в диалектике прошлого не осознавалось). По этой причине «диалектика как способ подхода означает мышление ради противоречия, однажды испытанного в предмете (=сути дела. — *Ю. Д.*), и в противоречии с ним» [там же, с. 146]; ведь «противоречие в реальности — это, согласно Адорно, противоречие против этой реальности» [там же], и, стало быть, тот, кто «за» нее, должен быть «против» ее противоречий, поняв их как нечто «причиненное» ей некоей враждебной силой (скажем, силой буржуазно-капиталистической тенденции к тотальному «приравниванию» неравного).

«Такая диалектика, — совершенно справедливо подчеркивает при этом франкфуртский теоретик, — уже не позволяет более присоединяться к Гегелю» [там же]. Дело в том, что негативно-диалектическое движение мысли не ищет тождества в различии предмета и соответствующего ему понятия, наоборот: «оно *подозревает* тождественное» [там же] (как объективированное выражение нечистой совести логически-понятийного мышления). Негативно-диалектическая логика «есть логика разрушения» [там же], разрушения «вооруженной и опредмеченной формы понятия, которое познающий субъект прежде всего противопоставил себе самому» [там же].

«Самотождественные» определения, с которыми имела дело вся традиционная философия, осознавшая их как априорные формы мышления, — это, согласно Адорно, не что иное, как «ставшее духом принуждение» [там же]. Власть этого принуждения есть власть негативного, существующего *в* самой ре-

альности, но *против* этой реальности (надо полагать, подобно тому как раковая опухоль существует *в* организме больного, но *против* этого организма), образуя те самые противоречия, против которых и должна мыслить негативная диалектика. «Противоречие мышления тому, что гетерогенно ему, воспроизводится в самом мышлении как его имманентное противоречие. Взаимная критика всеобщего и особенного ... — это медиум мышления нетождественности особенного и понятия. И не только медиум мышления» [81, с. 147].

«Противоречие» фигурирует здесь в двух ипостасях: во-первых, как противоречие мышления и мыслимого («гетерогенного мышлению») — как если бы речь действительно шла о двух самостоятельных «реальностях»; это — предпосылка, возникающая в результате неомарксистского гипостазирования мышления, отрыва «отчужденной» мысли от мыслимого, как будто она вообще может иметь какой бы то ни было смысл безотносительно к мыслимому (хотя бы этот нонсенс и был назван «отчуждением»); во-вторых, как противоречие самого мышления, которое, как видим, понимается при этом в совсем другом смысле (подобно тому как иным стало и мышление): ведь в первом случае мышление противостояло мыслимому как нечто *«внешнее»* (или как чему-то «внешнему») по отношению к нему, как будто это какая-то «вещь» или «реалия»; во втором же случае идет речь о *внутреннем* противоречии мышления, скажем, о противоречии одних принципов, правил, *способов действия* мышления другим. Причем вопрос о том, как же соотнести эти — совершенно *разнопорядковые* — представления о противоречии в негативно-диалектической рефлексии Адорно даже не возникает: факт, достаточно выразительно свидетельствующий о мере самокритичности (и, стало быть, «рефлексивности») негативной диалектики.

Между тем лишь при таком уровне негативно-диалектической «рефлексивности» можно всерьез принимать всю эту (сугубо метафорическую, а потому лишенную теоретического смысла) *риторику* насчет «мышления» противоречия «против противоречия», по поводу «мышления», разрушающего форму понятия, но *именно потому* якобы обеспечивающего постижение «самой реальности» и т. д. Хотя на самом-то деле мы во всех этих случаях имеем одно-единственное противоречие, а именно противоречие теоретического построения самого Адорно. Речь идет о противоречии между содержательно-предметным пониманием понятия, с точки зрения которого «беспредметное» понятие — это нонсенс (а то, что говорится о понятии «как таковом» в традиционной логике, — это лишь совокупность условий возможности правильного, т. е. логического мышления, условий возможности мыслительного акта вообще), с одной стороны, и социально-философским гипостазированием этого понятия, превращенного в некую реальность, подчиняющуюся своему собственному — *не формальному*, а *содержательному*, субстанциальному в конечном счете, онтологическому принципу — с другой стороны.

* *
*

Парадоксальность и самопротиворечивость адорновской «негативной диалектики», все время рисковавшей вместе с «раскалыванием» логически определенного понятия, «против» которого она хотела бы «мыслить», расколоть и саму себя, не могла, разумеется остаться незамеченной оппонентами франкфуртцев. Она достаточно часто фиксировалась в работах, посвященных адорновской негативной диалектике; но, пожалуй, наиболее вдумчивую оценку ее очевидные парадоксы и просчеты получили в статье известного представителя западно-европейской социологии и философской антропологии Хельмута Плесснера [170].

Плесснер, как и некоторые другие критики Адорно, обращает внимание на то, что франкфуртскому философу недостает терпения для экспликации хода его мысли. «Склонность к афористической выразительности, — констатирует он, — постоянно нарушает течение изложения», поскольку вообще может идти речь о «течении изложения» [там же, с. 508]. Иронически замечая, что «необходимость эксплицированного, последовательного изложения мысли не есть буржуазный предрассудок» [там же, с. 509] (намек на адорновские рассуждения по поводу «буржуазности» формальной логики), Плесснер констатирует элемент снобизма, сквозящий в адорновском стремлении подменить логику изложения афористичностью. Но, в отличие от других оппонентов Адорно, Плесснер видит связь, существующую между афористичностью адорновского стиля, исключающего систематическую последовательность изложения, и адорновским миросозерцанием в целом, как оно было резюмировано в «Негативной диалектике».

«Кто читает Гегеля, — пишет Плесснер, — тот прилагает усилия, но они окупаются. Строгость понятия, которую он требует от своего читателя, захватывает его и увлекает за собой. Целое, к которому его ведут, устремляется от прелюдии к увенчивающему финалу, но именно этого-то устремления и не наблюдает читающий «Негативную диалектику». И он не должен ожидать его, ибо само адорновское предприятие исключает достижимость целого в философии» [там же, с. 507]. Дело в том, что, согласно Адорно, это целое уже было достигнуто однажды, причем как раз в гегелевской философии. И как только оно было достигнуто, перед философией возникла дилемма: либо реализовать себя в практике человечества (совершенство, достигнутое в понятии, должно было добыть себе последний недостающий предикат — предикат бытия), либо отказаться от себя в пользу других способов постижения реальности, прежде всего естественно-научных, признав свою несостоятельность (т. е. иллюзорность совершенства, достигнутого в сфере философии). Тем самым был раз и навсегда осужден любой новый способ гегельянской игры в понятия, как и всякое философствование, реализующее себя в форме построения замкнутой системы. Потому и негативная диалектика

противоречила бы себе, коль скоро она попыталась бы гальванизировать гегелевский принцип построения философского изложения.

Эсхатологическим ожиданиям не суждено было сбыться: абсолютного растворения гегелевской философии в практике человечества не произошло. Философия сохранилась и после того, как свершилась революция, прошедшая под знаком идей, унаследовавших диалектические интенции гегелевской философии. Но это означает, согласно Адорно, что для философии сложилась ситуация временного существования, ситуация *необходимости жить после своих официальных похорон.* Осознание этой ситуации, готовность сделать все вытекающие из нее необходимые выводы в отношении способа философствования — это, по словам Плесснера, и «есть тот пункт, с которого начинает Адорно» [там же, с. 508]. Разумеется, осознание это должно быть отмечено теми же чертами противоречивости и двусмысленности, какими отмечена сама ситуация, если взять ее в специфически франкфуртском, адорновском, толковании. Столь же двусмысленным и противоречивым — сознательно двусмысленным и сознательно противоречивым — должно было оказаться и философское построение Адорно, построение, в принципе исключающее систематическую взаимосвязанность своих элементов.

«Что остается делать философии, если она приносит позитивную диалектику в жертву осуществлению, т. е. превращению ее в нормальное состояние деятельного человека, и тем самым отрицает себя? — задается вопросом Плесснер, размышляя вместе с Адорно. — ... Будучи узаконенным, временное существование между философским просвещением и свободой, осуществленной на практике, позволяет и требует критики, с одной стороны, общественного состояния, ответственного за это, и, с другой — людей, которые производят такое состояние общества, чтобы в свою очередь быть произведенными самим этим состоянием. Связь между подведением черты под гегелевской философией и паузой упущенной революции образует осевой стержень негативной диалектики» [там же, с. 508].

Негативная диалектика возникает здесь как результат того, что все положительные потенции отданы тому самому Будущему («Иному»), на право сколько-нибудь конкретно говорить о котором сам же Адорно и наложил «вето». Это диалектика отрицания и самоотрицания — единственное, что только и остается философии, оказавшейся перед необходимостью «жить после своей смерти» [там же]. Только такого рода диалектикой может располагать метафизика «в момент своего падения», в момент, который затянулся и грозит растянуться на целую эпоху. Негативная диалектика представляет собой одновременно и форму существования этой «падающей» метафизики, и орудие, способствующее ее падению, т. е. *инструмент самоустранения метафизики, осознающей двусмысленность своей ситуации.* В свою очередь метафизика, взятая в момент ее падения, — это зеркало того состояния, в

каком находится сегодня и субъективность человека. Это манифестация саморазрушения личности. Субъективность ликвидируется по мере возрастания господства над природой, которое высасывает из нее все силы, чтобы отбросить затем как выжатый лимон. Это превращение субъекта в объект, роковым образом ведущее к гибели первого, и должна разоблачить негативная диалектика.

Ситуация, весьма прискорбная и малоперспективная как для философии, так и для самих философов. Как говорится, врагу не пожелал бы такого. Но что делать, — такова, по Адорно, историческая судьба эпохи, такова ее «нужда». И вот из этой-то (им же самим удостоверенной, ибо другие философы думают по этому поводу иначе) «нужды» Адорно пытается делать «добродетель» — философского порядка, разумеется. Как пишет Плесснер, «Адорно оперирует на крайне узком пространстве... Так как момент осуществления философии, пришедшей к своему завершению, был упущен и, очевидно, уже безвозвратно, философия остается жить» [там же, с. 512]. Избранное Адорно «промежуточное пространство» оставляет очень ограниченное поле для оригинального философского творчества, но, как отмечает Плесснер, франкфуртский теоретик максимально использует даже эти небольшие возможности, «возможности этой явно безнадежной ситуации». В блестящем использовании столь ограниченных возможностей, т. е. в виртуозном превращении нужды в добродетель, Плесснер и видит основную заслугу Адорно, которая, по его словам, «остается связанной с его именем даже в том случае, если признать желательным менее зашифрованное и более спокойное изложение» [там же].

«Позднекапиталистическая» эпоха положила предел систематическому философствованию, и Адорно отвечает на эту «нужду» афористическим философствованием в духе Ницше. Эпоха приговорила метафизику (гегелевского типа) к смертной казни, более того, оживила казненную, заставив ее медленно умирать вновь. Адорно ответил на это созданием «негативной диалектики» — этого *диалектического способа самоустранения метафизики, живущей демонстрацией акта самоубийства*, нашедшей новый способ продлить свое существование, изображая свои предсмертные судороги; ценой выставления их «на продажу». Метафизика, взятая в момент своего падения, предстает, следовательно, как тотальное отрицание, отрицание самой себя и всего того, что заставляет ее жить за счет «самоизъедания», за счет выклевывания собственной печени. Оправданием такому существованию метафизики является, по Адорно, лишь то, что в нем «моделируется» способ существования *всей духовной культуры в XX столетии*, а главное — *способ существования современного человека*. Так что, обнажая трагический абсурд своего собственного существования, она повествует одновременно и о способе существования своего современника — человека «позднекапиталистического общества». Как видим, к философии применяется тот самый способ рассуж-

дения, который уже применен Адорно к искусству (прежде всего к музыке) для «оправдания» его авангардистского разложения [ср.: 82]. Авангардистски-модернистское саморазложение искусства оказалось «моделью» для аналогичного саморазложения философии, и не случайно.

Согласно Адорно, сегодня задача философии (искусства и духовной культуры вообще) состоит в перманентном самоустранении, чтобы облегчить самопроявление человеческого опыта, «отчужденного» в формах систематического философствования так же, как он отчужден во всех иных официальных формах существования, уготованных ему «позднекапиталистическим обществом». Ибо ныне, утверждает Адорно, систематизаторская тенденция культуры (включая философию, искусство и т. д.) разворачивается рука об руку с основной тенденцией капиталистического общества, предстающего в виде системы власти, системы хозяйства, системы управления, системы потребления и прочих «систем», этих и новых «отчуждений» человеческой сущности.

И стало быть, по Адорно, во всех сферах возникает задача «взрыва» системы, чтобы дать слово прямому опыту человеческого существования, который может адекватно реализовать себя только в противоположность универсальной «систематизации» и «институционализации». Как полагает Адорно, преодоление принуждения системы возможно «единственно для сознания, полагающегося на свой собственный опыт» [81, с. 37]; поскольку же «действительность, интегрированная в систему», напрягает все свои мыслительные усилия, чтобы противостоять этому опыту, постольку «самокритический дух» порывает с разумом, с систематической «разумностью» вообще [там же]. «Негативная диалектика» оборачивается критикой «всякой разумности», оказавшейся в итоге орудием господства.

Опыт сознания, полагающегося на себя, должен, по Адорно, *дистанцироваться от систематически развертывающегося понятия, чтобы обрести свободу*. Впрочем, речь идет именно о «дистанцировании» — не более того; устранение систематизирующих тенденций понятия в каждом отдельном случае не должно заставить нас забыть о том, что в целом эта тенденция неустранима, она воспроизводится и обществом, и всей его официально утвержденной («этаблированной») культурой. Так что, рассуждает Адорно, основные усилия философии — коль скоро она осознает свою миссию в момент своего падения — сосредоточиваются на том, чтобы сообщить опыту энергию для такого дистанцирования, чтобы устранить понятийные элементы там, где они начинают выпускать свои «системообразующие» щупальца. Большего, по убеждению Адорно, философия не может предложить; облегчить же самопроявление опыта сознания она может только на путях принесения себя в жертву в каждом отдельном случае. Впрочем, и самопожертвование это не лишено двусмысленности: устраняя себя в каждом отдельном случае, философия не может гарантировать, что это действительно ее последний акт. Ведь «позднебуржуазное

общество» в целом постоянно заботится о том, чтобы философия (духовная культура вообще) вновь и вновь воспроизводила свои систематизаторские, т. е. отчуждающие, тенденции. Театральный жест самоубийцы, который знает, что не умрет, — вот, оказывается, на что обрекает философию «в момент ее падения» Адорно, «негативная диалектика» и есть сам этот жест.

В этой связи достаточно многозначительно звучит адорновское замечание о том, что истинным философом в настоящую эпоху может быть лишь человек, близкий к искусству, а именно писатель. Только искусство, согласно Адорно, может подсказать философии решение этой в корне противоречивой задачи: как отказаться от систематичности и последовательности, не превратившись в то же самое время в нечто совершенно хаотическое? И писатель, он же философ, должен обеспечить существование напряженного отношения между теорией и опытом, в лоне которого эти моменты не только взаимодействуют друг с другом, но и сохраняются в своей особливости, в своей непрозрачности друг для друга, в своей несовместимости, и сохраняются так, что это не ведет к полному распаду формы философского произведения (философского эссе), удерживая ее на последней грани распада, подобно тому, как, согласно Адорно, это удавалось делать нововенской музыке Шенберга, Веберна, Берга.

* *
*

Идеальным поведением философа в ситуации антиномии теории и опыта является, согласно Адорно, поведение, «возникающее из диалектики»: внутренне обусловленное и несвязанное, диалектическое и свободное; поведение, гетерогенные моменты которого, идущие от теории или возникающие из опыта, полемизируют друг с другом, критикуют друг друга, воюют друг с другом. Этому требованию, по Адорно, отвечает лишь философия, представляющая собой совокупность «мыслительных моделей»: здесь диалектика выступает в своей истинной, т. е. негативной, форме как последовательное сознание «нетождественности» (ее предмета, а значит, и ее самой).

«Требование связанности без системы, — пишет Адорно, — это требование мыслительных моделей... Модель схватывает специфическое и более чем специфическое, не растворяя его во всеобщем понятии... Негативная диалектика — это ансамбль анализируемых моделей» [там же, с. 37]. С помощью мысленных моделей, представляющих собой важнейшее средство *«микрологического»* анализа, выполняется основное требование, согласно Адорно, предъявляемое сегодня к философии: «мыслить то, что отлично от мысли, что единственно и делает ее мыслью», ибо мышление живет тем, что оно мыслит, воспринимая это как свой объект [там же, с. 191]. В качестве одного из наиболее часто используемых примеров такого рода объекта, мыслимого как нечто

отличное от мысли и в принципе нерастворимого в ней, в адорновской «Негативной диалектике» фигурирует *страдание, физическая боль* и т. д. *Опыт телесного страдания* — это и есть, по сути дела, *основной жизненный опыт*, являющийся *постоянным оппонентом теории, логического понятия вообще* как нечто принципиально нерационализируемое и выразимое только посредством раскола понятия, активного противостояния всему понятийному и систематизируемому.

«Малейший след бессмысленного страдания, — утверждает Адорно, — разоблачает как ложь всю философию тождества (субъекта и объекта, идеального и материального. — *Ю. Д.*)...» Но именно поэтому телесное страдание, физическая боль, несчастное сознание являются, по Адорно, «мотором диалектического мышления» [там же, с. 201], которое должно снова и снова преодолевать свою понятийную, систематически расчлененную структуру, чтобы выразить невыразимое, постичь непостижимое, сказать несказанное, точнее, чтобы помочь проявиться, «сказаться» всему этому, вопреки отчуждающей тенденции (капиталистического) бытия и (систематизирующего) духа. Вот почему Адорно определяет негативную диалектику как *выражение мышления, отдающего себе отчет в своей недостаточности.*

Стремление спастись от «тотальности» духа, воплощающего «тоталитарные» тенденции действительности «позднебуржуазного общества», толкает Адорно на путь «микрологического» анализа отдельных явлений, разрозненных и не связанных в силу уникальности, своеобычности каждого. Поскольку постичь нерастворимое во всеобщности мышления — это единственно законная задача современной философии, постольку *метафизика*, согласно Адорно, *превращается в «микрологию».* «Онтическое» не должно быть снято в «онтологическом», ибо это означало бы растворение уникальности первого во всеобщности последнего: «Мельчайшие внутримировые черты релевантны абсолюту», и мышление, отправляющееся от этого постулата, «является солидарным с метафизикой в момент ее падения» [там же, с. 398]. Оказавшись в это мгновение между «двумя невозможностями» — дедуктивной связью суждений, невозможной в смысле ее неистинности, и «немыслимым», невозможным в смысле его невыразимости в понятии, — метафизика может быть только одним: «читаемой констелляцией существующего» [там же, с. 397], отмеченной печатью непроницаемости и уникальности, «судьбичности» и произвольности, каковой отмечена любая констелляция.

Выражаясь словами Плесснера, «все взятое в его единственности и неповторимой неизменности — все равно, является ли это чувственным или не является, — и есть тема метафизики в момент ее падения» [170, с. 519]. Решать эту тему негативная диалектика может, согласно Адорно, одним-единственным способом: применив понятие мышления к самому мышлению так, чтобы показать ограниченность такого мышления и, прорвав его понятийные границы, выйти за пределы мышления путем его саморазрушения.

Изобразив таким образом способ философствования Адорно, представляющего собой настойчиво повторяющееся обоснование бессистемности современного мышления, Плесснер обращает внимание на два решающих момента этого способа философствования. Первый момент характеризует его в аспекте его всеобщности на фоне теоретической антиномии, роднящей Адорно с другими представителями философской и социологической мысли XX в. Все, что касается современного, и только современного, буржуазного общества — «социума» как целого, рассматривается у Адорно в категориях «макроанализа», в сциентистски ориентированных понятиях социологии, взятых на уровне такой общности, в лоне которой исчезают все более или менее конкретные социальные (и человеческие) определения. Вот почему все, прямым и непосредственным образом касающееся самого индивида, взятого в социальном и антропологическом измерениях, представлялось, в глазах Адорно, понятийно невыразимым, нефиксируемым в более или менее связном, последовательно разворачивающемся рассуждении.

Таким образом, в пределах адорновской концепции, *претендующей на последовательную рационалистичность*, в противоположность современному иррационализму, «ироническим образом» воспроизводится то, что Плесснер называет «состоянием двойственности истины». Согласно Плесснеру, такое «состояние» вообще характерно для современного западного мышления, поскольку ныне существует глубокий ров «между двумя культурами» [там же, с. 518], из которых одна ориентирована на постижение специфически человеческого в человеке, но не обладает объективно научными средствами познания, вторая же располагает подобными средствами, однако с их помощью способна постичь лишь то, что не связано со специфической сущностью человека. Хотя попытки самого Плесснера объединить в рамках своей философской антропологии эти «две культуры» и не увенчались успехом, констатация факта их расхождения, проиллюстрированная на примере адорновских антиномий, является совершенно верной. Речь действительно идет о решающем противоречии адорновского способа мышления, в такой же мере свойственном его миросозерцанию в целом, в какой и характерном для его эстетико-социологических воззрений.

Второй момент, отмеченный Плесснером, напротив, характеризует Адорно в аспекте его особенности, своеобычности. Дело в том, что идея «мысленных моделей», фиксирующих только уникальное, и «микрологического анализа», являющегося адекватным средством постижения «нетождественного», замыкается, если продумать ее со всей последовательностью, на уникальность интеллектуального облика самого Адорно, в котором своеобразно сочетаются, ограничивая и восполняя друг друга, философская и художественная способности, способности социолога, музыканта, музыковеда и музыкального критика. И вся адорновская философская концепция, взятая в этом ее аспекте, представляет собой

выражение уникальной позиции, занятой Адорно-философом и социологом, Адорно-музыкантом и музыкальным критиком, Адорно-эссеистом и афористом в современной западной культуре, — позиции в «междумириях»: между философией и социологией, музыкой и музыкальной критикой, теорией и эссеистикой, революцией искусства и искусством революции и т. д.

Эта позиция и обеспечивает универсальную «критичность» Адорно: он всегда имеет возможность критиковать философию с точки зрения социологии, социологию — с точки зрения философии, искусство — с точки зрения художественной критики, художественную критику — с точки зрения искусства и т. д. Здесь Адорно и в самом деле не имеет себе равных, и можно согласиться с Плесснером, что «достойный размышления эксперимент теоретически-атеоретического выражения этой своеобразной позиции Адорно провел не без известного блеска» [там же, с. 519]. Нельзя не согласиться и с тем плесснеровским выводом, что эксперимент этот осуществлен на почве, которую «не вынесет» никто другой; потому-то «адорниты» и могут принести к подножию памятника, воздвигнутого Теодором Адорно самому себе, «только искусственные цветы» [там же].

Следует, однако, подчеркнуть, что при всей верности изложения общих интенций «Негативной диалектики» Адорно и при достаточной точности и справедливости замечаний по поводу отдельных моментов адорновской концепции Плесснер прервал свою критику на полпути, не дойдя до истоков совсем не диалектических, а вполне тривиальных противоречий автора рассматриваемой книги — истоков, имеющих своей общей основой социологизаторски-редукционистское устремление франкфуртской школы вообще, которое особенно болезненным, разрушительным образом сказалось на франкфуртском понимании диалектики.

Дело в том, что, следуя этому общему устремлению, Адорно, как мы помним, с самого начала отделил, оторвал, обособил мышление вообще и диалектическое мышление в особенности от универсально-природного аспекта человеческого существования, связав диалектику только и исключительно с социальным, точнее, социально-экономическим его аспектом, взятым к тому же в специфически франкфуртском (т. е. сплошь и рядом метафорическом) толковании. Так произошла зафиксированная нами выше «деуниверсализация» диалектики как теоретического выражения законов, которые одинаковы, тождественны для природы, общества и человеческого мышления.

И главное, при этом с самого начала было постулировано, что понятийное мышление не имеет дела с упомянутым универсально-природным аспектом (у Адорно он не вполне адекватным образом выражается категорией «нетождественного», характеризующегося, якобы, своей «имманентной» всеобщностью в отличие от внешней и насильственной «всеобщности» логического понятия). А затем, невзирая на то, что с подобным постулатом никто, кроме самих франкфуртцев (да разве только что еще последовате-

лей позднего Сартра — автора «Критики диалектического разума»), не согласился бы, Адорно выстраивает всю свою концепцию негативной диалектики на этом весьма сомнительном основании. Ибо вся эта концепция есть не что иное, как адорновская критика понятия понятийного мышления за то, что оно, дескать, не выходит за пределы буржуазно-угнетательного «социума», не прорывается к «нетождественному» в индивидах, к тому, что, согласно Адорно, связано с их телесной природой.

Иначе говоря, вся эта концепция есть не что иное, как критика автором «Негативной диалектики»... его собственного слишком поспешно и слишком неосторожно принятого постулата, критика Адорно... самого себя (да разве что еще других франкфуртцев, разделяющих с ним упомянутую посылку). Отказавшись однажды от признания за диалектическим мышлением универсального характера и «замкнув» его на совершенно солипсистский манер в рамках эксплуататорски-угнетательского «социума», Адорно теперь покидает эту свою предпосылку, предает ее, как говорится, «на поток и разграбление», однако делает это нечестно: не в форме открытой самокритики, а в форме критики «понятийного мышления» вообще, не замечая (или не желая замечать), что этому последнему он просто-напросто приписал свои собственные ошибки, критикуемые теперь как «органические» пороки мышления как такового.

Отождествив однажды законы мышления с закономерностями товарных отношений — с законами стоимости, Адорно затем спохватился, вспомнив, что «вещи», которые он так долго критиковал за «овеществление», имеют еще и другой аспект, несводимый к отношениям меновой стоимости, связанный не с количественной, а с качественной стороной дела (и с качественной стороной человеческих потребностей), со всем тем, что охватывается понятием потребительной стоимости. Но так как дело, как говорится, уже сделано — мышление связано только с одной стороной человеческих отношений, то другую сторону этих отношений приходилось связывать отныне с чем-то противоположным мышлению, принципу понятия вообще — ну, скажем, с эстетической способностью, взятой в ее агрессивно-антиинтеллектуалистской форме, получившей свое наиболее адекватное выражение в авангардистском искусстве XX в. Эта способность оказывалась таким образом представительницей универсальной всеобщности человеческого познания в сфере духовной культуры в противоположность его «отчужденной» всеобщности, фиксируемой понятийным мышлением (даже если это диалектически-понятийное мышление).

Перед лицом этой способности, приписанной только авангардистскому, нигилистически-разрушительному (по отношению к понятию духовности вообще) искусству, философии «в момент ее падения», действительно, ничего не остается, как «перечеркнуть саму себя», освобождая место искусству, а именно это и рекомендует ей Адорно. Однако так должна поступать не всякая философия, а только та, которая вначале постулировала свою солип-

систскую замкнутость, свою полную «сводимость» к (буржуазно-угнетательскому) «социуму», а потом вдруг спохватилась, вспомнив, что и за его пределами существует некая реальность. Иначе говоря, «перечеркнуть саму себя», следуя рекомендации автора «Негативной диалектики», должна только его *социоморфистская* философия. Ибо то, что хотел бы выразить Адорно, действительно гораздо лучше выражается авангардистским искусством, представляющим один сплошной жест «самозачеркивания».

В общем, как мы можем здесь видеть, для адорновской диалектики (как и для его версии социальной философии в целом) в качестве «органона истины» выступает искусство, причем не всякое, а именно авангардистское, «перечеркивающее» само себя, балансирующее на грани между искусством и его отрицанием. Отсюда особая роль, которую в отношении адорновской диалектики играет «эстетическая критика». Адорно (здесь он следует за В. Беньямином) апеллирует к ней для того, чтобы *при помощи искусства объяснить философии ее границы* и, главное, обрести в эстетической видимости негативную инстанцию против (всепроникающей, «тотальной») идеологической неистинности, против овеществляюще-фетишизирующего извращения действительного положения вещей.

Как свидетельствуют современные западно-германские авторы, например Р. Бубнер [см. 103], в этом пункте адорновская негативная диалектика (оказывающаяся не чем иным, как гипертрофированной «критикой идеологии») соприкасается с философской герменевтикой (Г. Г. Гадамер), хотя от этой точки соприкосновения обе тенденции устремляются в разные стороны. Для философствующих герменевтиков опыт искусства имеет значение обещания истинной полноты смысла, недоступной для «методически регулируемого познания». Что же касается Адорно, то у него эстетический опыт лишь углубляет скепсис в отношении к теоретическим притязаниям на истину вообще, подрывая веру в возможность пробить логико-теоретическими средствами «всеобъемлющую связь ослепления» («идеологизации» всего).

Искусство, если верить Адорно, задает загадку философско-эстетической (негативно-диалектической) критике; она должна погрузиться в «темноту» художественного произведения, чтобы развеять ее, вынеся на свет теории. Р. Бубнер называет эту операцию «каббалистическим погружением», которое с точки зрения эстетической критики должно обрести на дне загадки искусства предчувствие истины в качестве трансцендентальной идеи — идеи совершенно иного. Как иронизирует тот же автор, идея эта поддерживается в сознании «критиков идеологии» адорновского типа лишь за счет полного отказа от попытки ее постижения.

Постоянная апелляция к искусству выдает романтические истоки негативно-диалектической «критики идеологии», хотя сами ее представители (Адорно и др.) более склонны акцентировать ее «марксистские» истоки, претендуя на «радикализацию» марксистского тезиса об идеологическом характере теории. Именно в

связи с подобной «радикализацией» (а точнее, абсолютизацией) идеологии «каббалистическая», или негативно-диалектическая, ее критика не оставляет никакой надежды на то, что на путях разоблачения новых и новых идеологических образований («овеществлений», «фетишизаций» и т. д.) может быть наконец постигнута истина: уже сама мысль об этом представляется результатом «идеологизации» критического сознания. В рамках подобной позиции претензии на истину никогда не могут быть гарантированными. Здесь перед нами тот же парадокс древних, на который мы наталкиваемся вновь и вновь: если критянин говорит, что все критяне лжецы (т. е. находятся в ситуации «идеологического отчуждения», «извращения сознания» и пр., как выразился бы Адорно), то лжет ли этот критянин или же говорит правду?

Поэтому критической (негативно-диалектической) рефлексии ничего не остается, как обратить скептический пафос против самой себя. Не случайно негативная диалектика осознает себя как критика социальных предпосылок всякого, в том числе и своего собственного знания. Согласно Р. Бубнеру, выход из такого «саморазрушительного беспокойства» негативно-диалектическая рефлексия находит лишь в связи с постановкой вопроса об «автономном статусе теории вообще» [там же, с. 44]. Причем — и это особенно показательно — такой автономной теорией оказывается для Адорно именно *эстетическая теория — теория искусства, ставшего автономным* и (в авангардизме) доведшего до предела эту свою автономию. В общем, как подчеркивается в одной из посмертно изданных работ Адорно, где эта идея становится лейтмотивом, теория достигает своей истины как «эстетическая теория» [см. 79]. «Эстетика, — цитирует Бубнер франкфуртского неомарксиста, — это не примененная философия, но философия сама по себе» [103, с. 44]; и изложение эстетики тождественно (для Адорно) изложению негативной диалектики. Если компендиумом гегелевской диалектики была «Большая логика», то компендиумом адорновской негативной диалектики должна была бы, по сути дела, стать «Большая эстетика».

В рамках адорнистских предпосылок негативно-диалектическая «критика идеологии» вполне последовательно превращается в критику искусства — различение «истинного» и «неистинного» искусства, анализ «истинного» искусства как «модели» истины человеческого бытия, подлинного человеческого состояния. В постулированной Адорно «всеобщей связи ослепления» искусство предстает как единственный бастион, который не поддается «идеологизации» (разумеется, имеется в виду лишь «истинное», т. е. авангардистское, искусство, а не то, которое фабрикуется по образцам, выработанным «индустрией сознания»). В искусстве разрушается всякая видимость, ибо оно само — видимость, однако (в отличие от идеологии) осознающая свой иллюзорный характер и не пытающаяся выдавать себя за «саму действительность». Только эта *осознанная видимость эстетического феномена* может, согласно Адорно, противостоять ложному сознанию овеществивших-

ся абстракций, в качестве каковых выступает современное капиталистическое общество: ведь эстетическая видимость не может быть устранена по самой своей сущности, по определению. Она сама обнаруживает, что́ она есть в качестве чистой видимости, а потому не позволяет принять себя ни за видимость фетишизма, ни за субстанциальность.

Этот ход рассуждения и побуждает Адорно рассматривать искусство в качестве единственно надежного и удовлетворительного средства критики общественной идеологии (и, стало быть, единственно истинного воплощения негативной диалектики), после того как теория вообще оказалась не в состоянии выполнить эту функцию, обнаружив сомнительность своей автономии. В неистинном мире всеобщей идеологизации идея истинно человеческих отношений представлена, если верить Адорно, отнюдь не теорией. Она витает как идеал «абсолютно иного» в ирреальном эстетическом модусе: в произведении «истинного» искусства, которое представляет непринудительное имманентное смысловое единство, лишь потому, что изымает его из сферы непосредственно общественной практики и тем спасает от искажения идеал, делая возможной его не искаженную социальным принуждением экстраполяцию на общество [см. 79, с. 140]. Иначе говоря, свою истину «Большая эстетика», претендующая на адекватное изложение негативной диалектики, должна получить отнюдь не от своей теоретической формы, но от самого Искусства, отрицающего все (в том числе и самого себя) и живущего за счет этого Великого Отрицания.

Согласно Адорно, последовательно проведенная «саморефлексия теории» (а она-то и резюмируется в негативной диалектике) принуждает ее к признанию того, что «медиумом истины» является искусство, художественное произведение. Эстетика же, которая свидетельствует о том, что́ является истинным в искусстве, а следовательно, истиной вообще, и которая, собственно, только благодаря искусству (и посредством его) имеет дело с истиной, становится, таким образом, «последней формой философии» и прибежищем негативной диалектики. «В своей конечной инстанции философия переходит в эстетическую теорию, в изложение эстетического опыта. В эстетических предметах она находит тему, которая является для негативной диалектики не одной среди других, но представляет собой ее жизненную стихию» [97, с. 101]. «Философия, заостряющая свою саморефлексию до негативной диалектики, должна видеть в эстетике свой собственный изначальный предмет» [там же].

Логический ход (если можно говорить здесь о логике), с помощью которого «теорией» негативной диалектики утверждается эстетика, предстает следующим образом. Адорновская негативная диалектика осознает себя как форму саморасщепления, саморазрушения логического понятия с тем, чтобы «выразить» его собственную противоположность: «не-», «до-» и «антирациональное». Как пишут западно-германские критики Адорно Баумайстер

и Куленкампф, «разрешение проблемы диалектического разума должно извлекаться в конце концов из фикции дорациональной непосредственности и неопределенности» [там же, с. 96]. Согласно Адорно, «принуждение» выразить невыразимое, сказать несказанное и вынуждает понятие «перечеркивать» само себя, переходя в свою противоположность — в сферу «непонятийного». В этой сфере, однако, понятие «отказывает», здесь оно совершенно бессильно; и здесь «негативному диалектику» ничего не остается, как попробовать опереться на совершенно иной, отличный от теоретического и логического, а именно *эстетический* опыт. Поскольку в опыте «негативной диалектики», представшей как саморазрушение понятия, разумности, логичности и т. д., обнаружилось бесконечное колебание между (понятийной) определенностью и (вне- и пост-понятийной) неопределенностью, постольку негативно-диалектическая философия, эта саморефлексия понятийного познания, осуществляемая в форме его «самопреодоления», с необходимостью должна была в самой себе «открыть отношение к эстетическому опыту и таким образом узаконить его» [там же].

Негативно-диалектический разум, уставший от бесконечного разлада с самим собой, измученный своим собственным «комплексом неполноценности», радикальным недоверием к своей способности постичь «радикально иное», «невыразимо индивидуальное», «нетождественное» и т. д., — этот разум ищет успокоения в авангардистской эстетике и философии искусства, которому (во всяком случае, так полагает Адорно) подвластно и покорно «неразумное», «непонятное», «нелогичное». Философия, которая не хочет внять предостережению Л. Витгенштейна и которая *хочет* говорить о том, о чем «нельзя говорить» (и, согласно автору «Логико-философского трактата», «следует молчать»), должна все-таки отречься от своего собственного языка и обратиться к языку искусства. Негативно-диалектического философа явно привлекают лавры жреца, толкующего сомнамбулические вещания пифии или шелест листвы священного дуба, — подобную роль он хотел бы выполнять при авангардистском искусстве, искусстве Шенберга, Кафки и Беккета.

Основным понятием, объединяющим адорновскую «Негативную диалектику» с «Эстетической теорией» и, по сути дела, превращающим первую во «вводный раздел» второй, является понятие «выражения». Выражение становится «формальным идеалом» адорновской «Негативной диалектики» [там же, с. 100]. К выражению теория может привести индивидуально-особенное («нетождественное») в том случае, если высказывание и объект высказывания предстают как нечто нераздельное и неразличимое. Выражение не обозначает нечто, а демонстрирует саму суть дела; например, выражение отрицания — это не знак, указывающий на страдание, а оно само — неотделимое от своего выявления вовне. Эта неразличимость выражения и выражаемого препятствует, по Адорно, его понятийной артикуляции: она всегда будет отступлением от «сути дела». Выражение можно только... выразить — тав-

тология, на которой основано адорновское определение этого понятия. А это значит, что область выражения не логико-теоретическая; это область непосредственно данного (и столь же непосредственно постижимого) переживания, т. е. домен искусства и рефлектирующей о нем эстетики, область «эстетического опыта», истинным медиумом которого является художественное произведение, взятое в его неотделимости от художественного восприятия.

Выражение есть для эстетики то же самое, что теория — для ее философского осмысления. Более того, «эстетическое» (=выражение) — это не предмет, подлежащий пониманию с целью постичь его истину, *но единственно адекватное бытие самой этой истины.* Она искажается, как только начинается «рефлексия» по ее поводу. И потому даже эстетическая рефлексия по поводу «выражения» не может претендовать на большую истинность, нежели та, что заключена (и воплощена единственно возможным образом) в самом выражении. Она может только «указывать» на ту истину, которая содержится в предмете ее рефлексии и которая немыслима вне его образа и плоти. Эстетическое, данное как выражение, — это и есть истинное бытие эстетической теории (а следовательно, и негативной диалектики), от которого последняя получает и собственную истинность, и свой «онтологический статус». Одним словом, и негативная диалектика, и эстетическая теория живут лишь «указанием» на истину, являемую авангардистским искусством в серии тех «выражений», в которых и это искусство отказывается от себя ради (безмолвно кричащей) Истины.

Итак, пункт, в котором искусство и философия (авангардистское «выражение» и жест негативно-диалектического отрицания разума) переходят друг в друга, это и есть сама эстетическая теория, которая, с одной стороны, «уже» не теория в логико-теоретическом смысле, а с другой — «еще» не искусство, т. е. не сам «акт выражения». По сути дела, эстетическая теория Адорно — это воплощение бесконечного колебания между (принципиально непостижимым в понятиях) эстетическим опытом, в котором, однако, только и «дана» истина, и «теорией» этого опыта, попыткой артикулировать, понять его. Это колебание между двумя исключающими друг друга способами поведения и есть, если верить Адорно, единственно возможная форма существования рациональности, которая хотела бы освободиться от тяжкого наследия буржуазного Просвещения. «Схему» этого колебания воплощает негативная диалектика, на ее истинное содержание намекает («указывает») «эстетическая теория».

§ 2. Диалектика как метафизика «Будущего» (эсхатологическое толкование негативной диалектики у Г. Маркузе)

Программным документом — своего рода манифестом — маркузеанской (эсхатологической) версии негативной диалектики можно считать предисловие к новому (1960 г.) аме-

риканскому изданию книги «Разум и революция». Согласно автору предисловия, диалектика — это «истолкование» того, что есть, «в терминах того, чего нет» [161, с. X]. Но то, «чего нет», может быть постигнуто и изображено лишь как абсолютное отрицание «того, что есть». То, «что есть», рассуждает Маркузе в духе его бывшего учителя Хайдеггера, утверждая себя как существующее, «отвергает свои собственные возможности» [там же]. То же, «чего нет», отрицая это существующее, наоборот, утверждает свои возможности, и в этом заключается положительная роль отрицания.

Но выразить эти возможности существующего, наличествующие, так сказать, в модусе того, «чего нет», можно одним способом: «тотальным» разрушением существующего, его «данности» и «фактичности». А это значит, что даже простое адекватное воспроизведение «того, что есть», предполагающее учет упраздненных им возможностей (того, «чего нет»), ибо только так существующее может быть воссоздано в его подлинной реальности, — невозможно без полной ликвидации, хотя бы мысленной, всей «данности» и «фактичности», равно как и всего «языка фактов» и всех теорий, представляющих собой систематизацию этого «языка». «Здесь, — резюмирует Маркузе это свое рассуждение, — существует внутренняя связь между диалектической мыслью (разумеется, в специфически франкфуртском ее понимании. — *Ю. Д.*) и стремлением разрушить власть фактов над миром и говорить на языке, который не является языком, опирающимся на факты» [там же, с. X].

«Поскольку, — пишет далее Маркузе, — силы, вызвавшие к жизни «данные факты», базирующие на них свою власть и представляющие эту последнюю как власть «самих фактов», обнаруживают тенденцию стать «тоталитарными», грозящими поглотить всякую оппозицию и навязать всем систему мышления, опирающуюся на упомянутые «факты», постольку всякий язык, отрицающий эти «факты», представляется «все более иррациональным, темным и искусственным» [там же]. На «общей основе» стремления к такому вот языку, «в горизонте» (позволим себе этот напрашивающийся здесь хайдеггеровский термин, хотя Маркузе в данном случае и не употребляет его) которого «факты», отнесенные к тому, «чего нет», утрачивают свою реальность и объективность, и «встречаются», по мысли автора предисловия, «диалектика и поэтический язык» — язык Малларме и Валери, сюрреализма и Брехта [там же].

«Общий элемент», объединяющий, по Маркузе, диалектику и авангардистские устремления поэзии XX в., заключается в поиске «аутентичного языка» — языка отрицания, понятого как «Великий Отказ принять правила игры краплеными картами», навязанные теми, кто извлекает выгоды из «существующих фактов», господствует от их имени. Задача этого «аутентичного языка» — сделать присутствующим «отсутствующее» (то, «чего нет») [там же], ибо большая часть истины [там же] заключена именно в

нем: в нереализованных возможностях настоящего, в Будущем, имеющем — в силу всего сказанного — гораздо большую реальность и истинность, чем настоящее, погрязшее в «данном» и «наличном».

Если, однако, мы вспомним, что, согласно Маркузе — автору «Эроса и цивилизации» (1955), — в Будущем должно реализоваться некоторое *доисторическое состояние* — состояние господства фрейдовского «принципа удовольствия» над «принципом реальности», мы поймем: в каком смысле толкуется здесь Будущее. Это — нереализованная, подавленная (принявшая форму того, «чего нет») возможность, *существовавшая в Прошлом, однако устраненная «настоящим»* — угнетательски-эксплуататорской формой, которую приняла человеческая цивилизация уже на самых ранних стадиях человеческого развития и наиболее адекватным типом которой оказался капитализм. Будущее — это, если верить Маркузе, совокупность возможностей, наличествовавших в Прошлом, однако устраненных «настоящим», поскольку оно реализовало только одну из них, превратив все остальные в несуществующие, хотя и «реальные». Правда, «реальные» на особый манер: вне «фактичности» и «данности», за ее пределами — как то, «чего нет», но что должно быть; должно быть хотя бы просто потому, что существующая, реализованная, ставшая «фактом» возможность уже себя исчерпала.

Нетрудно заметить, что эта схема, лежащая в основе всех «диалектических» рассуждений Маркузе, весьма далека от диалектики: гораздо ближе она к ницшеанской схеме «вечного возвращения», парадоксально сочетаемой с известным хайдеггеровским тезисом (подхваченным, кстати, всеми «футуристически» настроенными авангардистами), согласно которому *время «временится»* (попросту говоря, течет) *из будущего*. Будущее (как нереализованная, но подлежащая реализации возможность) предстает у Маркузе *как нечто гораздо более реальное*, чем «настоящее», по той причине, что оно (это Будущее) коренится в нереализованных возможностях Прошлого, тогда как возможность, избранная «настоящим», уже реализовала и исчерпала себя. Будущее, если воспользоваться языком того направления авангардизма, которое в наибольшей мере определило данную версию негативной диалектики, выступает таким образом, как *«сюр-реальность», реальность «не»- и «сверх»- фактического*.

Надо сказать, что и сам Маркузе подтвердил и удостоверил свой отход от диалектики в данном пункте, подвергнув (в своем докладе на гегелевском конгрессе в Праге в сентябре 1966 г.) критике принцип «определенного отрицания» и закон отрицания отрицания вообще [см. 159, с. 186—187]. Как свидетельствует этот доклад, Маркузе не устраивает — прежде всего и главным образом — именно тяготение диалектики к конкретному, именно ее подчеркнуто реалистический элемент, побуждавший искать противоречия, отправляясь от фактов (а не отрываясь от них), отыскивать тенденцию, ведущую в будущее, отправляясь от настоя-

щего (а не отрываясь от него и не занимаясь простым «опрокидыванием» — желаемого — будущего на настоящее с целью доказать «нереальность» последнего).

Согласно Маркузе, стремление отправляться от фактов в анализе противоречий существующего, ведущих к превращению его в свою собственную противоположность, — это уже преклонение перед «позитивным» (т. е. отрыжка позитивизма), все еще сохраняющееся в диалектике и Гегеля, и Маркса. А полагать, что тенденция, проистекающая из борьбы внутренних противоположностей настоящего, — это и есть тенденция, ведущая в будущее, это и есть «элемент» будущего, присутствующий в настоящем (даже в его «фактической данности»), — значит, по Маркузе, оставаться на почве традиционных представлений о прогрессе. Словом, полагать, что настоящее «беременно» будущим, как это вообще характерно для классического марксизма, означает, если верить Маркузе, оставаться под влиянием одновременно и гегелевского («прогрессистского») идеализма, и буржуазного («конформистского») позитивизма. Отсюда, утверждает Маркузе, «недостаточный радикализм» марксовой диалектики, ее «недостаточная революционность».

Желая «радикализовать» и «революционизировать» марксистскую диалектику, Маркузе (и здесь особенно отчетливо проступают мировоззренческие корни его «левачества», сделавшего его кумиром «новых левых» экстремистов) предлагает расстаться со стремлением искать в настоящем решающие противоречия, противоборство которых образует ведущую к будущему тенденцию, которая и сама является «представительницей» будущего в настоящем. Такой взгляд кажется нашему «сюр»-революционеру едва ли не примиренческим и оппортунистическим, во всяком случае «чреватым» и тем, и другим. По его убеждению, переход от настоящего к будущему должен быть «тотальной революцией» — абсолютным разрывом с настоящим, эсхатологической «катастрофой»; а это возможно лишь при том «метафизическом» (в обоих смыслах) предположении, что *между настоящим и будущим нет ничего общего, никаких соединительных звеньев*, что они абсолютные противоположности — как Зло и Добро манихеев. Ибо есть «настоящее» — нет Будущего, есть Будущее — нет «настоящего» — так полагает Маркузе [1]. А это значит, что силы, ведущие к действительному отрицанию — Великому Отрицанию — «настоящего», т. е. существующей системы капиталистических отношений, следует искать не внутри нее самой, не в ее имманентных противоречиях, а за ее пределами — они, по Маркузе, являются внешними, а не внутренними. Иначе говоря, всякое Будущее может прийти только «извне»; источник действительных изменений настоящего,

[1] При этом он постулирует принципиальную неравноценность элементов этой зафиксированной «оппозиции», поскольку Будущее, по его мнению, более реально, чем «настоящее»; и если второе «нереально» и непонятно без первого, то первое, напротив, и «реально», и понятно без второго: оно «самодостаточно».

коренящийся в Будущем, также может быть только «внешним»; революция оказывается, таким образом, некоторой *«эманацией» Будущего* в «настоящее», а вся схема грядущей революции очень напоминает средневековое обетование «второго пришествия Христа», с тем, правда, отличием, что здесь это «второе пришествие» трактуется натуралистически, даже вульгарно-натуралистически.

В случае маркузеанского «второго пришествия» также осуществляется своеобразное возвращение, но возвращение не библейского Христа, а обожествленного Принципа Удовольствия, миссия которого — вернуть на Землю рай, утраченный человеком еще в доисторические времена. И здесь перед нами не диалектическая схема «отрицания отрицания», ориентированная на внутреннее развитие противоречий «данного», на «снятие» низшего в высшем и т. д., а схема «потерянного и возвращенного рая», который сначала «был», потом перестал «быть» (превратившись в то, «чего нет»), а теперь вновь должен «восстать из праха» небытия. Или, точнее, который сперва «был», затем удалился в трансцендентную сферу Будущего, и, наконец, должен вновь вернуться в имманенцию Настоящего (уже не в принижающих кавычках, а с большой буквы) в качестве Вечного Пребывания.

Правда, в отличие от христианской схемы «обетования» с характерным для нее пассивным ожиданием «второго пришествия», маркузеанская схема насквозь активистична и волюнтаристична. В ее глубочайшей основе лежит убеждение, что «тотальное отрицание» («тотальная революция») «настоящего», основанное на одном лишь уповании Будущего, т. е., вообще-то говоря, *ни на чем не основанное,* так как будущее это не имеет никаких точек соприкосновения с настоящим, которое, выражаясь библейски, «во зле лежит», — что это «тотальное отрицание» породит Будущее из самого себя, из своей «всеотрицающей» энергии, и более того, само это универсальное отрицание уже является чем-то вроде позитивной манифестации Будущего, «явлением» Будущего в настоящем, началом «второго пришествия» Принципа Удовольствия. Здесь-то и таятся самые глубокие источники маркузеанского *обожествления, обоготворения Отрицания* самого по себе, как такового, не предлагающего никакой реальной альтернативы отрицаемому, что в свое время и сделало Маркузе кумиром — божком «новых левых» эстремистов.

Задача диалектики, «диалектического анализа», по Маркузе, заключается в том, чтобы ликвидировать все «табу», наложенные культурой и цивилизацией на «принцип удовольствия»; поскольку же «табу» наложены от имени разума (предстающего по этой причине не иначе как «репрессивный», «подавляющий», «угнетательский» и т. д.), постольку их ликвидация предполагает устранение соответствующего им «буржуазного разума», так что сам процесс их ликвидации неизбежно будет выступать в глазах большинства (а большинство, по Маркузе, это конформисты, «функционеры», капиталистического общества) как нечто неразумное и иррациональное. Но это, успокаивает Маркузе, будет чистой иллюзией,

«превращенным сознанием», ибо на самом-то деле ликвидация «буржуазных табу» и «буржуазного разума» — это акт высшего разума, разума в высшем смысле слова, что, правда, станет очевидным для всех лишь после того, как окончательно утвердится Будущее.

«Диалектический анализ... — пишет Маркузе, — возвращает обратно табуированные мысли и таким образом уже представляет собой возвращение подавленного, или, скорее, сознание освобождения подавленного (буржуазной цивилизацией, господствующим в ней «принципом реальности» и соответствующим ему «репрессивным разумом». — *Ю. Д.*)» [161, с. XII]. И здесь маркузеанское толкование «диалектического анализа» полностью совпадает с тем, как понимал (и понимает сегодня в лице своих эпигонов) «левый» сюрреализм задачи художественного творчества: «модель», на которую ориентирована версия негативной диалектики, предложенная Маркузе, вновь всплывает наружу. Впрочем, и сам Маркузе не скрывал связей своего миросозерцания с сюрреализмом — в 60-х годах он все чаще напоминал об этом своим читателям.

В связи со всем этим в маркузеанском толковании диалектики происходит любопытная трансформация. Если раньше (скажем, в «Разуме и революции» (1940) осуществлялась социологическая редукция, социологизация диалектики, которая рассматривалась как простой слепок с капиталистических отношений (взятых в их франкфуртском понимании), то теперь, поскольку сами эти отношения толкуются, по Фрейду, как следствие подавления «принципа удовольствия» «принципом реальности», в маркузеанскую интерпретацию диалектики входит также психологический, психоаналитический момент, противоречивым образом сочетающийся с прежним — социологическим.

Как мы видели, «диалектический анализ» толкуется отныне как форма критики капиталистической действительности, понятой как господство «принципа реальности» и соответствующего ему «репрессивного разума» — критики с точки зрения подавленного и угнетенного ими «принципа удовольствия». Так расшифровывается теперь — в свете нового увлечения Фрейдом — критика «настоящего» с точки зрения Будущего, где тот, кто «был ничем» («принцип удовольствия», подавленный и загнанный в сферу «подсознательного», фантазии и утопии), «станет всем»: фундаментом, на котором вырастает новый — «нерепрессивный» — «принцип реальности». Если же взять эту теперешнюю схему в более широком — общеметодологическом — ключе, то можно будет сказать, что отныне «моделью» маркузеанской диалектики становится *противоборство «сознательного» и «бессознательного», истолкованное — в духе «левого» сюрреализма — как противоборство «буржуазно-конформистского» и «революционно-коммунистического» начал.*

Соединяя эту новую схему с той, что была изложена им в «Разуме и революции», Маркузе персонифицирует два основных про-

тивоборствующих начала своей «диалектики» в виде двух «разумов» — того, что фигурировал у Фрейда под названием «сознания», и того, который основоположник психоанализа не соглашался назвать «сознанием», полагая, что речь в соответствующих случаях идет о бессознательных влечениях, о бессознательной динамике «либидо». Маркузе же вслед за «левыми» сюрреалистами 20—30-х годов полагает, что фрейдовское «сознание»— это воплощение ограниченного буржуазного разума, представляющего собой не что иное, как чистый слепок с буржуазных отношений, осознание мира вещей, созданных на основе этих отношений и представляющих собой «овеществление» последних. Что же касается фрейдовского «бессознательного», то опять-таки вслед за «левыми» сюрреалистами Маркузе рассматривает его как воплощение истинного разума, Разума с большой буквы, который предстает как нечто неразумное лишь в условиях господства ограниченного буржуазного разума — с точки зрения последнего.

В связи с этой «переакцентировкой» классический рационализм (включая гегелевский) подвергается теперь критике за то, что он ориентировался на ограниченный буржуазный разум — в упомянутом выше смысле, принимая часть, к тому же исторически ограниченную и в этой ограниченности неистинную, за целое, за Разум в высшем смысле. Гегелевская диалектика оказывается, таким образом, исторической диалектикой «буржуазного разума», историей подавления им истинного Разума, подмены последнего своим извращенно-ограниченным (угнетательским) сознанием. Таков смысл заявления Маркузе (в новом предисловии к «Разуму и революции»), согласно которому «идея разума — это недиалектический момент в философии Гегеля» [161, с. XII], ибо он «принял специфически историческую форму разума», в каковой тот выступил в гегелевские времена, «за реальность Разума как такового» [там же, с. XIII], а это было не что иное, как приспособление разума к «угнетательским социальным институтам» — приспособление, увековечивавшее «несвободу» [там же].

Более адекватным представляется нынешнему Маркузе то толкование, которое фактически дал «буржуазному разуму» Макс Вебер в связи с понятием «формальной рациональности». Диалектика этой последней, осмысленная Вебером в более адекватных, согласно Маркузе, а именно социологических понятиях, представляется ему и более точным теоретическим воспроизведением «буржуазного разума» вообще. В таком аспекте Маркузе проанализировал веберовское понятие «формальной рациональности» в своем докладе на западно-германском съезде социологов, посвященном 100-летию со дня рождения Вебера. «В своей всеобщей форме, — пишет Маркузе, излагая Вебера, — специфическая западная идея разума осуществилась в системе материальной и интеллектуальной культуры (экономике, технике, «образе жизни», науке, искусстве), которая находит свое полное развитие в индустриальном капитализме, и система этого разума обнаруживает тенденцию к специфическому типу господства, который становится судь-

бой современного периода, — к рациональной бюрократии» [160, с. 70]. «Формальная рациональность», утверждает Маркузе, предстала как «капиталистическая рациональность» — и никакая иная; это — рациональность «абстракции», редуцирующей качество к количеству и выступающей на этой основе как «универсальная функционализация», превращение в «чистую функцию всего и вся» [там же, с. 71]. «Абстрактный разум» и разум, осуществляющий «господство над природой и человеком», — это, по Маркузе, одно и то же [там же]. Разум, выступающий как «формальный» и «технический», это и есть «буржуазный разум», разум буржуазного — в конечном счете капиталистического — господства над природой и человеком. «Формальность» и «абстрактность», «техничность» и «манипулятивность» — это, как утверждает Маркузе, синонимические определения «буржуазного разума», выражающие одно и то же: его подавляющую, угнетательскую природу.

В силу отмеченного выше, продолжает Маркузе свою «дедукцию» веберовских категорий, понятие «буржуазного разума» (формальной рациональности) получает логически-последовательное выражение в понятии «рациональной бюрократии», осуществляющей управление обществом на основе «данных науки», т. е. на основе все того же «формального рацио». В специализированном научном управлении, осуществляемом бюрократическим аппаратом капиталистического общества, осуществляется «формальнейшее» и «рациональнейшее» господство — это «овеществление», представшее «как разум», этот «апофеоз овеществления» [там же, с. 80].

Но если, рассуждает Маркузе, рациональность воплощается в бюрократическом управлении и только в нем, то, следовательно, реальная власть, власть, дающая законы и определяющая содержание формально-бюрократической деятельности, должна предстать как «иррациональная» [там же, с. 80]. Итак, резюмирует свою «дедукцию» Маркузе (считая ее раскрытием истинного смысла веберовской концепции), «понятие разума» разоблачает свое истинное содержание в понятии «харизмы» — некоторого иррационального дара, которым, по Веберу, должен обладать истинный политик, если он хочет определить содержательные цели формально-бюрократической деятельности по поддержанию «господства» как такового. А это значит, утверждает Маркузе, что «формальная рациональность» привела в конечном счете к обнаружению иррационального, неразумного характера собственного содержания, содержания «буржуазного разума»: рациональность обернулась иррациональностью, разум — неразумием. И вместе с тем все, созданное на основе этого «разума», обнаружило, по Маркузе, свою неразумность и иррациональность; более того, все, созданное на основе «буржуазного разума», обнаружило себя как *воплощение неразумности и иррациональности господства над природой и человеком* — капиталистического господства.

А тем самым, согласно Маркузе, обнаружилось и то, что «формальная рациональность» не так уж и «формальна», а «техничес-

кий разум» не так уж «нейтрален» в своей «техничности». В качестве истинного содержания того и другого на поверхность всплыло именно господство, «формальность» и «техничность» «буржуазного рацио» предстали как его идеология; правда, это идеология особого рода, воплощаемая в технике, вещах, созданных с ее помощью, во всем предметном мире «капиталистической цивилизации». «Понятие технического разума, — пишет Маркузе, — вероятно, само есть идеология. Не только его применение, но уже сама техника — это господство (над природой и человеком), методическое, научное, рассчитанное и рассчитывающее господство. Определенные цели и интересы господства не просто навязываются извне и задним числом техническому аппарату — они входят уже в саму его конструкцию; техника есть соответствующий обстоятельствам общественно-исторический проект: в ней запроектировано то, что предполагают сделать с человеком и вещами общество и господствующие в нем интересы. Такая «цель господства является «материальной» и принадлежит к форме самого технического разума» [там же, с. 85].

Макс Вебер, — говорит далее Маркузе, — абстрагировался от этой «общественной материи» «формальной рациональности»; но это абстрагирование оказалось глубоко содержательным, относящимся к самой сути дела: ибо к специфике капиталистической системы относится то, что она «абстрагируется» от человека, «равнодушна» к его потребностям и как раз благодаря этому своему равнодушию становится все более продуктивной, методичной и рационально рассчитывающей. Так что веберовское абстрагирование, если его правильно истолковать, оказывается, по Маркузе, критикой «буржуазного разума». «Формальность» раскрывается как ни с чем не считающееся, жаждущее только самого себя — и в этой своей жажде совершенно иррациональное — стремление к господству.

«Но если, — завершает ход рассуждения Маркузе, — технический разум разоблачает себя, таким образом, как политический, то только потому, что он с самого начала был этим техническим и этим политическим разумом, обусловленным и ограниченным посредством определенного интереса господства. В качестве политического технический разум является историческим» [там же, с. 86]. Отсюда делается вывод о преходящем характере этого разума, о возможности замены его «качественно новой рациональностью», на основе которой «технический разум» «может стать техникой освобождения» [там же, с. 87].

Любопытно, однако, что господство «новой рациональности», «нового разума» и в рассматриваемом докладе, и в других работах Маркузе не понимается как результат противоборства «старого» и «нового» разума; последний отнюдь не рассматривается как тенденция, пробивавшаяся еще в недрах «старого» разума, «формальной рациональности»; да и вообще не предполагается какое-либо взаимодействие этих двух «разумов», которые можно было бы рассматривать в качестве «моментов» Ра-

зума с большой буквы. Нет, все происходит совсем наоборот, по принципу: есть «буржуазный разум» — нет Разума, или, если вспомнить маркузеанский оборот, есть «то, что есть», — нет того, «чего нет»; Разум в высшем смысле появляется откуда-то извне — как еврипидовский «бог из машин», а не как результат борьбы столь же ограниченных, сколь и односторонних его «моментов», целокупностью которых он и является.

Диалектика распространяется лишь на «буржуазный разум», на историю «исчерпания» им самого себя, обнаружения им самим своей собственной «иррациональности»; впрочем, и эта «диалектика» весьма своеобразная — предельно «монологичная»: устами автора доклада о Максе Вебере «буржуазный разум» рассказывает об истории своего господства, причем так, что голос всех тех, над кем осуществлялось господство, не слышен, не говоря уже об их реальном противостоянии этому господству. Господство «формальной рациональности», «буржуазного разума» предстает настолько абсолютным, настолько «тотальным», что нигде не видно противостоящих ему сил: освобождение должно прийти «извне», от Разума, находящегося вне этой «тотальности», или ... вообще не прийти. Такова логика *диалектического эсхатологизма* Маркузе.

Нетрудно увидеть глубокую связь этого эсхатологизма с политическим экстремизмом. Во-первых, сам этот эсхатологизм политизирован до предела: вся «буржуазная цивилизация», включая науку и технику и весь созданный с их помощью «мир вещей», предстает как выражение одного и того же: политического господства. Ни одна вещь, ни один «факт» не живет — если верить Маркузе — иначе как по законам политического господства человека над человеком: «сила фактов, — писал он в упомянутом предисловии к «Разуму и революции», — есть угнетающая сила; это — сила господства человека над человеком, выступающая в явлении как его объективное и рациональное условие» [161, с. XIV]. Ни один «факт» не имеет собственной объективности, его «объективность» — лишь видимость, «идеология», прикрывающая в конечном счете субъективный корыстный интерес, интерес в сохранении и поддержании политического господства одной части людей над другой. Таким образом, все, что окружает современного человека, оказывается, по утверждению Маркузе, имеющим только одну природу — политическую, и есть, по сути дела, одна сплошная политика; все — политика, весь («буржуазный», «угнетательский», эксплуататорский» и т. д.) мир — это политика: прямое, косвенное, символическое, но во всех случаях политическое угнетение. Отсюда уже давно напрашивающийся вывод (в духе левого экстремизма): истинной является только одна форма борьбы против капитализма — политическая, все остальные формы — иллюзорны, не касаются сути дела, а потому служат укреплению существующего строя. В любом отношении, в любой «вещи», в любой идее следует искать политическое зерно, то, в чем это отношение, вещь, идея служат политическому подав-

лению, и, найдя это «зерно», вести борьбу против него именно как борьбу политическую и никакую другую. В том же, что везде, во всем и вся может быть найдено такое «зерно» политического угнетения, Маркузе не сомневается.

Второй момент эсхатологизма Маркузе, предстающего как политический экстремизм, логически вытекает из первого. Если вся «система» капитализма, вся «система» буржуазной цивилизации — это одно сплошное политическое угнетение — на разных уровнях, в разных формах, под разными личинами и т. д., — то возникает вопрос: где найти, откуда взять силы для борьбы против него? Ведь угнетение это «тотальное», всеохватывающее. Этот вопрос представляет, пожалуй, основную трудность маркузеанской эсхатологии, причем именно попытки преодоления этой трудности вели Маркузе по пути усугубления «лево»-экстремистской тенденции. Чем более «тотальным» казался ему капиталистическое угнетение, тем более «тотальной» представлялась ему революция, которая могла бы от этого угнетения освободить; но чем более «тотальной» должна быть эта революция, тем больше сил она должна была бы потребовать для своего осуществления, причем, учитывая «тотальность» капиталистического угнетения, эти силы запрещено искать в рамках самой капиталистической «системы»: они должны быть совершенно внешними ей, абсолютно с нею не связанными.

Отсюда ориентация на «аутсайдеров», которые не смогли или не захотели приспособиться к существующим условиям, на тех, кто оказался «на дне» современного капиталистического общества, т. е. не на рабочих, добившихся своей борьбой определенных уступок у предпринимателей и государства в целом, а на тех, кого К. Маркс и Ф. Энгельс называли люмпенами: люмпен-пролетариями, люмпен-буржуазией, люмпен-интеллигенцией — в зависимости от того, из какого общественного класса или слоя вышли эти люди, опустившиеся на дно общества. Это опять-таки ориентация, всегда характеризовавшая «левых» экстремистов: вспомним, например, бакунистов, с которыми пришлось вести длительную и трудную борьбу К. Марксу и Ф. Энгельсу во времена I Интернационала. «Экономическая и политическая борьба рабочих за свое освобождение, — писал К. Маркс и Ф. Энгельс, резюмируя программу бакунистского «Альянса», — заменяется *всеразрушительными* актами героев уголовного мира — этого последнего воплощения революции. Одним словом, предлагают выпустить босяка, которого сами рабочие устраняли во время «революций по западному классическому образцу», и тем самым представлять безвозмездно в распоряжение реакционеров хорошо вышколенную банду агентов-провокаторов» [1, т. 18, с. 426]. И точно такая же перспектива вытекает из маркузеанского эсхатологического экстремизма, логическим выводом которого оказывается апелляция к «люмпенам» как ударной силе или по крайней мере «детонатору» взыскуемой «тотальной революции».

Наконец, третье «лево»-экстремистское следствие маркузеан-

ской «эсхатологической диалектики» — крайний политический субъективизм. Поскольку эта «диалектика» предполагает, что «тотальное отрицание» «тотального господства» капиталистического общества не имеет никакой реальной опоры в объективных тенденциях этого последнего, а покоится только на самом себе — на своем столь же универсальном, сколь и абстрактном «Нет!», сказанном всему и вся, постольку крайний субъективизм, полнейшая необоснованность и даже «безосновность» оказываются единственной реальной почвой маркузеанского «отрицания».

Этот момент очень ярко характеризуется книгой Маркузе «Одномерный человек» (1964), достаточно детально рассмотренной в нашей литературе [см., напр.: 30].

Глава V. ДИАЛЕКТИЧЕСКИЕ МОТИВЫ В НЕМАРКСИСТСКОЙ ФИЛОСОФИИ НАУКИ XX в.

Почти в самом начале века, анализируя гносеологические основания философского релятивизма, одним из частных проявлений которого был эмпириокритицизм, В. И. Ленин подчеркнул, что современная физика «рожает диалектический материализм» [3, т. 18, с. 332]. Это ленинское положение развивает соответствующие мысли Ф. Энгельса, обоснованию которых посвящена «Диалектика природы», о том, что диалектика органически присуща и самим процессам природы, и познанию их. Справедливость этих идей подтверждается и прямо, и косвенно: прямо — самим ходом развития науки, косвенно — анализом некоторых немарксистских философских учений, которые часто вопреки своей сознательно антидиалектической установке тем не менее воспроизводят, хотя и в идеалистически деформированном виде, объективную диалектику мироздания. То же относится и к сфере общественной жизни: и здесь диалектика общественно-исторического процесса пробивает себе дорогу и в сферу теоретической мысли — в философию истории и теоретическую социологию, и чаще всего, опять-таки независимо от сознательных установок тех или иных теоретиков. В дальнейшем мы и предполагаем рассмотреть, как определенные диалектические идеи возникают в контексте эмерджентного эволюционизма С. Александера и в «философии организма» А. Уайтхеда, в «прикладном рационализме» Г. Башлара и в концепции «научной истории» Р. Дж. Коллингвуда.

Нас, однако, не будут интересовать эти концепции сами по себе, т. е. в индивидуальных вариациях мнений, в своеобразии позиций отдельных мыслителей, что обычно и является целью историко-философского подхода. Наша задача иная: показать, как диалектические идеи, хотя бы и в идеалистическом оформлении, вырастают из попыток философского осмысления важнейших научных открытий нашего времени, т. е. порождаются самим прогрессом науки. Поэтому в центре нашего внимания будет взаимодей-

ствие науки и философии и рождение диалектических идей на стыке философской рефлексии с частно-научным знанием. Отсюда и само словосочетание «философия науки», употребление которого требует, по-видимому, объяснения. Обычно под философией науки в XX в. понимают неопозитивизм, представители которого сами себя аттестуют в этом духе, противопоставляя свою позицию «философии жизни», «философии существования», «философии абсолюта» и тому подобным концепциям. Но стоит ли принимать за истину эту самооценку? В более широком и традиционном словоупотреблении под «философией науки» понимается не «научная философия» (на что претендовали позитивисты), но всякая вообще философская рефлексия, имеющая науку своим предметом, хотя бы она (рефлексия) исходила при этом из совершенно ложных принципов. Так, например, определенная «философия науки» входит в состав «философии жизни», и она-то как раз впервые обнажила диалектическую подкладку эволюционной концепции, получившей последовательно механистическое истолкование в позитивизме Г. Спенсера.

§ 1. Эволюция и принцип новизны

Эволюционизм Спенсера превосходно продемонстрировал полную совместимость принципа развития с механистическим принципом объяснения. Впрочем, это стало ясно еще раньше, если вспомнить о знаменитой гипотезе Канта-Лапласа, согласно которой солнечная система постепенно возникла из первоначального скопления вещества под действием законов механики. Ту же идею спустя 100 лет Спенсер применил в теории эволюции, понимая под жизнью определенную «комбинацию гетерогенных изменений», протекающих одновременно и последовательно в соответствии с «внешними со-существованиями и следованиями», или же «непрерывное приспособление внутренних отношений к внешним». При таком определении жизнь очень легко включается в механическую схему объяснения, для которой достаточно «перераспределения материи и движения», чтобы вывести теоретически все, что ни есть на свете. Но даже возникновение солнечной системы предполагает ряд необъяснимых (в рамках одной механики) допущений, тем более это относится к эволюционному процессу, неизмеримо более сложному и по составу и по результатам.

Главным препятствием на пути научного изучения явлений жизни была необычайная живучесть телеологических представлений. Это хорошо понимал Декарт, который ввел понятие рефлекса и предложил считать животных простыми машинами, но надо было еще догадаться, как объяснить видимую целесообразность живого, представленную и отдельным организмом, и миром в целом. Путь к этому был, собственно, давно намечен тем способом рассуждений, который так хорошо отшлифовали философы XVII в.: мы имеем в виду доктрину «первичных и вторичных качеств». Целесообразность живого можно было бы объяснить

тем же «обманом чувств», каким Гоббс объяснял возникновение представления о том, что мир независимо от человека полон красок, цветов и запахов, тогда как на самом деле в нем существует одна лишь математически структурированная бескачественная материя.

Подобным же образом можно было бы сказать, что нам только «кажется», что мир прекрасно устроен, и философские сказки Вольтера на свой лад доказывали, что человеку отнюдь не гарантировано счастье на земле — как можно было бы ожидать при разумном устройстве мироздания. Однако оставалась еще и научная очевидность: поразительное единство функционирования организма, несмотря на чрезвычайную сложность его строения, и столь же удивительная «пригнанность» его к среде обитания. Здесь тоже издавна знали и обращали внимание на исключения, но, сколько бы их ни набиралось, они все равно не могли соперничать с массой — и притом подавляющей массой — противоположных случаев.

Открытие Дарвина, казалось, окончательно решило вопрос в смысле научного объяснения целесообразности посредством понятия естественного отбора, накапливающего полезные для вида изменения и элиминирующего вредные без всякого действия сознательного телеологического агента. Дело не в том, что есть субъект, который специально заботится о «благоденствии» живых организмов. На самом деле организмы «сами себе помогают» в процессе борьбы за существование, потому что особи с неблагоприятными для жизни вида отклонениями гибнут и не дают потомства, а «счастливцы» успешно размножаются и тем самым передают по наследству полезные новообразования, которые, накапливаясь, приводят к возникновению новых видовых форм. Таким образом, мы получаем объяснение, выдержанное в объективном — «физическом» — духе. Но вот что характерно: у Дарвина объективное объяснение загадочной целесообразности достигается за счет двойного антропоморфизма: во-первых, само понятие «борьба за существование» взято из лексикона мальтузианской политэкономии (что не преминули отметить основоположники марксизма) и, во-вторых, понятие «естественный отбор» сформировано как обобщение практики селекции растений и животных. И конечно, оба эти понятия в составе эволюционной теории приобретают в известной мере метафорический смысл, так как употребляются, как выражаются биологи, в «ателическом» смысле, хотя по своему исходному значению они предполагают отнесение к сознательному агенту.

Впрочем, в этом обстоятельстве можно было бы не видеть никакого препятствия, если встать на ту точку зрения, что и в физике дело обстоит точно так же, т. е. что и там выбираемые термины не вполне соответствуют закрепляемым за ними значениям. Фикционализм Файхингера с его принципом «как если бы» был бы простейшим выходом из затруднений, если бы подавляющее большинство естествоиспытателей не придерживалось «наив-

ного реализма», заставлявшего считать понятия отражением реальности самой по себе, а не просто «полезными фикциями» в процессе вычислений. Поэтому и после того, как дарвинизм утвердился в качестве господствующей теории эволюционного процесса, не прекращались поиски более адекватного концептуального выражения доктрины и особенно — философской интерпретации эволюционизма. И первое уточнение, касавшееся уже общефилософской проблематики дарвиновского учения, затронуло проблему качественных изменений в ходе органического развития. Еще в знаменитом споре Ж. Кювье с Ж. Сент-Илером противостояние трансформизма и фиксизма приняло вид конфронтации принципов постепенной эволюции и катастрофических революций. Принцип актуализма Лайеля вкупе с эволюционной теорией Дарвина решительно склонили чашу весов в сторону эволюционизма, отрицавшего резкие качественные изменения в процессе видообразования. В самом тексте «Происхождения видов» не раз встречается старинное изречение «природа не делает скачков», и это означало, что между старым и новым видами образуется бесчисленное количество промежуточных градаций, благодаря чему граница между видом и разновидностями становится в значительной мере условной. Аргументы «сальтационизма», признававшего резкие скачки видообразования и тем самым четкие границы между видами, отводились с помощью все того же аргумента «от видимости и действительности», характерного для общенаучного сознания: «видимость» скачков объясняется недостаточной информацией, неполнотой палеонтологической летописи, в которой стерлись следы промежуточных форм.

Таким образом, дарвинизм, впервые придавший строго научную форму общефилософскому принципу трансформизма, породил целый рой новых проблем общебиологического и общетеоретического порядка, решение которых требовало сознательно диалектического подхода, почти отсутствовавшего в научном сознании на рубеже XIX—XX вв. Между тем сам Дарвин (и его крупнейшие последователи, такие как Э. Геккель и Т. Гексли) разделял типично английское недоверие к «метафизике» в смысле мировоззренческого теоретического синтеза и потому действительно впал в метафизику (уже без кавычек), облегчившую его теоретическим противникам борьбу с эволюционной теорией. Разумеется, философская наивность Дарвина столь же мало могла поколебать научные основы его учения, сколь философские ошибки Ньютона — созданную им классическую механику. Но эта философская наивность привела к тому, что в качестве мировоззренческой основы дарвинизма выступил механистический материализм и механистический позитивизм спенсеровского толка, а эти доктрины не замедлили обнаружить свою несостоятельность в столкновении с изощренными формами философской рефлексии, указавшими на полное рассогласование между природой эволюционного процесса и философскими посылками механицизма.

Первым в ряду философских критиков механистического эво-

люционизма стоит Ч. С. Пирс (1839—1914), сумевший, хотя и на идеалистический манер, подметить, казалось бы, взаимоисключающие черты эволюционного процесса, характеризующие его объективную диалектику. На языке теоретиков эволюции эти противоречивые черты называются «тихогенез» (развитие на основе случайности) и «номогенез» (законосообразное развитие). Дарвинизм, как отмечал Ф. Энгельс, исходит из того, что благоприятные для жизни вида новообразования возникают случайно. Пирс тоже понимал эту глубинную философскую предпосылку эволюционизма и даже возвел ее в ранг особого онтологического принципа «тихизма» — «доктрины, согласно которой абсолютная случайность есть фактор вселенной» [169, с. 201]. Здесь вся соль в эпитете: «абсолютность» случайности означает, во-первых, ее радикальную неустранимость и, во-вторых, онтологическую и логическую первичность по сравнению с ее противоположностью — необходимостью. Если случайность абсолютна, то необходимость, наоборот, относительна, т. е. возникает на основе случайности в определенных условиях и, следовательно, исчезает, когда обстоятельства изменяются. В-третьих, радикальная неустранимость случайности означает принципиальную неполноту объяснения мира в прошлом и непредсказуемость событий в будущем за пределами строго ограниченных эмпирических обобщений. Так, эволюционизм, по Пирсу, доказывает несостоятельность классического рационализма.

Сам по себе «тихизм», конечно, недостаточен для философского объяснения эволюции, и кроме него Пирс вводит еще два принципа. Один из них — «синехизм» — «учение, согласно которому все, что существует, непрерывно» [там же, с. 172]. Принцип непрерывности точно согласуется с основоположениями классического дарвинизма и даже шире — всего трансформизма, представители которого решительно выступали против теории катастроф. Закономерность естественного отбора предполагает долговременное непрекращающееся действие, без которого возникновение новых форм необъяснимо, хотя, как мы уже отмечали, и принцип непрерывности дает лишь одностороннюю характеристику эволюционного процесса. К тому же у Пирса «синехизм» открывает дорогу объективно идеалистическому пониманию космоса: «из принципа непрерывности следует, что то, что мы называем материей, не целиком мертво, но есть дух, скованный привычками (единообразием действия. — *М. К.*). Она (материя. — *М. К.*) еще сохраняет элемент разнообразия, и в этом разнообразии есть жизнь» [там же, с. 158]. Совершенно в духе классического идеализма Пирс понимает низшее по аналогии с высшим, материю — по аналогии с духом, так что материя оказывается, так сказать, «деградировавшим духом». Но вот что принципиально важно в этом рассуждении, если прочесть его с диалектико-материалистических позиций: из материи как «родовой сущности» эволюцию объяснить невозможно, в этом коренное заблуждение механицизма. Необходима определенная спецификация ее общих свойств, предпо-

сылку которой составляет ее внутреннее разнообразие, самодвижение.

Эту необходимость превосходно выявил В. И. Ленин, обсуждая известный ход мыслей Дидро и критикуя махистское отождествление «элементов мира» с ощущениями: «...в ясно выраженной форме ощущение связано только с высшими формами материи (органическая материя), и «в фундаменте самого здания материи» можно лишь предполагать существование способности, сходной с ощущением. Таково предположение, например, известного немецкого естествоиспытателя Эрнста Геккеля, английского биолога Ллойда Моргана и др., не говоря о догадке Дидро, приведенной нами выше» [3, т. 18, с. 39—40]. Это диалектико-материалистическое понимание принципа непрерывности, который действительно оказывается необходимым для объяснения возникновения живой материи, ибо другой возможности научного понимания возникновения жизни, в сущности, нет. Альтернативой служит лишь примитивный механицизм и его оборотная сторона — витализм, который существует только за счет слабостей механицизма. И это превращение механицизма в витализм не умозрительная конструкция, а реальность, подтверждающаяся не одним примером из истории науки и философии, и один из самых красноречивых примеров такого рода — эволюция Спенсера, который под конец своей долгой жизни пришел к признанию особого «динамического элемента» в органической природе, недоступного для физико-химического анализа. У Пирса же витализм выражен еще более резко, так как он самую сущность эволюции усматривает в третьем принципе, принципе «агапизма» (два первых говорят лишь об условиях эволюции): «эволюция ничего другого не означает, кроме роста в самом широком смысле этого слова посредством закона любви» [169, с. 302].

Сознательно антропоморфический язык Пирса шокирует, но следует учитывать, что «любовь» в данном случае рассматривается как безличная космическая сила, добивающаяся сплочения мира вопреки изначальному хаосу и действующая вкупе с принципом «тихизма», т. е. на основе случайности. В сущности, это реставрация наивно-диалектической позиции Эмпедокла, учившего, что «во время господства Любви сперва возникли, как попало, части животных... затем они сошлись... И все, что соединилось друг с другом так, что было в состоянии сохраниться, стало животным и выжило вследствие взаимного восполнения того, что недоставало другому...» [48, с. 200]. К этому надо добавить, что нежизнеспособные формы, по Эмпедоклу, уничтожила противоположная сила Вражды.

При желании Эмпедокла можно считать предшественником Дарвина — так и делали, например, Ф. А. Ланге и Т. Гомперц, — но это означало бы смешивать умозрительную натурфилософскую догадку с научной теорией; и все же гениальная простота и фундаментальность этой схемы не может оставить равнодушным современного человека, сформировавшегося в атмосфере господст-

ва эволюционно-исторического взгляда на мир. Тем более что ретроспективная интерпретация этой догадки в свете дарвинизма обнажает некоторые теоретические затруднения классического дарвинизма, на которые нам еще не приходилось обращать внимания. Простота эмпедокловой схемы позволяет моделировать факторы эволюционного процесса по Дарвину. «Борьба за существование» — это аналог «Вражды», а вот где у Дарвина аналог «Любви»? Впрочем, можно сомневаться в необходимости введения этой силы в структуру мироздания и просто посмеяться над атавизмами мифологии. Но этим можно удовлетвориться только на первый взгляд. Ведь что такое «любовь» как фактор эволюционного процесса? — Это позитивная сила творчества новых органических форм. Вряд ли можно такой силой считать борьбу за существование, ибо она элиминирует, но не творит, так сказать, «проверяет на прочность», но, по-видимому, не создает самих качеств, которые позволяют организму устоять в дикой житейской борьбе. Конечно, социал-дарвинисты конца прошлого столетия не останавливались перед возвеличиванием самой «борьбы», перенося социальные закономерности на биологические, а биологические — на социальные. Однако такой взгляд довольно быстро себя скомпрометировал как вульгаризация дарвинизма.

Серьезность проблемы творческого фактора эволюции усугубляется еще и тем, что эволюция являет нам картину прогресса, а не простого изменения, картину развертывания возрастающей сложности жизни от простейших и до приматов. Еще Спенсер, прямо повторяя великого естествоиспытателя К. фон Бэра (1792—1876), не уставал разъяснять, что содержание эволюционного процесса составляет одновременное возрастание дифференциации и интеграции организмов. Почему, собственно, борьба за существование должна вести к такому чудесному результату? В этом позволительно усомниться, между прочим, вместе с Н. Г. Чернышевским, который еще в 1888 г. писал, что чаще всего борьба приводит к деградации, а не прогрессу [см. 73]. И он был не одинок среди прогрессивных деятелей науки и культуры, а его уж никак нельзя причислить к реакционно-идеалистическим противникам дарвинизма. Это была, если угодно, критика дарвинизма «слева», указывавшая на действительные слабости философско-теоретического осмысления эволюционной теории, которыми не замедлили воспользоваться представители философского идеализма. В результате первая треть нашего столетия ознаменовалась появлением нескольких крупных разновидностей идеалистической космологии, отголоски которых можно встретить и в наши дни и которые до сих пор остаются наиболее глубоким обсуждением философских проблем эволюционизма в немарксистской литературе. Пирс был провозвестником этой космологии, широкой же известностью она обязана Бергсону, Уайтхеду и Тейяру де Шардену.

Общей особенностью этой концепции при всех различиях во взглядах между отдельными ее представителями является постулирование особой творческой силы жизни, причем эта сила при-

нимается даже не за атрибут жизни, а прямо отождествляется с ее природой. Пирс, как мы знаем, называет ее «любовью». Можно было бы счесть такую терминологию одной из экстравагантностей «старого чудака» (такую репутацию приобрел Пирс, решительно выпадавший из «американского образа жизни»), но спустя полстолетия и независимо от Пирса эту же мысль повторил Тейяр де Шарден: «Взятая как биологическая реальность, в полном своем объеме, любовь (то есть близость одного существа другому) присуща не только человеку. Она представляет собой общее свойство всей жизни и как таковая присуща, в разной форме и степени, всем формам, последовательно принимаемым организованной материей... В нижней части древа жизни аналогии становятся менее ясными... Но ...чтобы уверенно констатировать наличие любви у нас, мы должны предположить, следуя общему правилу, ее наличие по крайней мере в зачаточном виде, во всем, что существует » [60, с. 259].

Бергсон предпочитает говорить просто о «жизненном порыве», созидающем органические формы вопреки сопротивлению косной материи: «жизненный порыв, о котором мы говорим, есть в общем и целом потребность созидания. Он не может созидать в абсолютном смысле, потому что встречает перед собой материю, то есть движение, обратное себе. Но он захватывается этой материей, которая есть сама необходимость, и стремится внедрить в нее наибольшую из возможных степень неопределенности и свободы» [98, с. 273].

Эволюция, таким образом, «объясняется» тем, что в ней заключается сама сущность жизни как созидательного начала. Это означает, что эволюция представляет собой первейшую фундаментальную данность мироздания, интуитивно очевидную до всяких фактов, которые нужны только для того, чтобы человеческий интеллект мог по-своему констатировать это обстоятельство — по-своему и далеко не лучшим образом, ибо все трудности эволюционной теории, по Бергсону, коренятся в неспособности интеллекта постигнуть природу жизни. Интеллект создан для того, чтобы понимать материю, а жизнь — реальность иного рода, а самое большее, на что способен интеллект в ее постижении, — это оперировать сочетанием категорий типа «множественное единство» или «единое множество», но это только «...приблизительное подражание тому взаимопроникновению и той непрерывности, которые я обнаруживаю в основе себя самого. Такова моя внутренняя жизнь и такова же жизнь вообще. Если в своем соприкосновении с материей жизнь сравнима с импульсом или порывом, то рассмотренная сама по себе жизнь представляет огромное поле возможности, включающее взаимное бытие тысяч и тысяч тенденций, которые, однако, не будут «тысячами и тысячами» доколе не экстериоризируются по отношению друг к другу в пространстве... Материя реально разделяет то, что было множественностью виртуально, и в этом смысле индивидуация есть отчасти продукт материи, отчасти результат того, что жизнь несет в себе» [там же, с. 280].

Таково «исповедание веры» Бергсона, резюмирующее его позицию и позволяющее понять то рациональное, что содержится в его иррационалистической философии.

Из рассуждений Бергсона следует, что жизнь может быть адекватно понята только с позиций диалектики, ибо она есть не что иное, как движущее целое взаимопроникающих моментов. Объективная диалектика — структура самой реальности — требует диалектики субъективной, т. е. соответствующей методологической установки познания, которая одна только в состоянии преодолеть две метафизические односторонности, противоположные друг другу по сознательной интенции, но сходные по своей принципиальной ограниченности. Эти две метафизические противоположности (не называя их соответствующим образом) четко выделяет и Бергсон, говоря о телеологической позиции «финализма», с одной стороны, и о «механизме» (лучше бы сказать: механицизме) — с другой. Оба подхода в основе своей имеют одну и ту же предпосылку: «Все уже дано» [там же, с. 373].

Ни телеология — и здесь Бергсон совершенно прав, — ни механицизм действительно не в состоянии справиться с проблемой возникновения нового, и, по существу, не такая уж большая разница между этими подходами: один выводит все из предвечного плана творца, а другой берется дедуцировать все, что ни есть, из общего закона, не замечая, что возводит все совершившееся в ранг необходимости, хотя на словах и признает случайность. Но мир, в котором царствует одна лишь необходимость, приобретает смысл предопределенности, сциентизм незаметно для себя самого ввиду отсутствия философской рефлексии получает оттенок мистицизма. Если случайность объективна, то необходимо допустить некоторый «зазор» между реальностью и закономерностью, между единичным и общим, тенденцией и отдельным фактом и не предполагать a priori механического единообразия событий в прошлом, настоящем и будущем.

Привлекательность телеологии и механицизма состоит в том, что они «все объясняют», но это и есть привычка, породившая панлогизм и закрепляемая панлогизмом. Здесь, как и везде, справедливо старинное правило логики: «кто слишком много доказывает, тот ничего не доказывает» или даже хуже: доказывает прямо противоположное тому, что хотел доказать. Диалектико-материалистическое положение относительно единства необходимости и случайности служит хорошим противоядием от соблазнительной ясности механицизма и телеологии: как показал Ф. Энгельс, обе эти противоположности неустранимы, потому что они имеют смысл лишь в противоположении друг к другу, и всякая попытка свести один термин к другому моментально обессмысливает всю процедуру мышления в этих терминах.

С другой стороны, принцип историзма в его распространении на явления природы служит хорошим дополнением и корректировкой актуализма Ляйеля, согласно которому, как известно, в прошлом действовали те же самые законы природы, что и теперь.

Принцип актуализма остается незыблемым постольку, поскольку мы говорим о единстве мира, но опять-таки диалектически понятое единство не исключает и различий в способах действия этих законов в зависимости от специфических, а в некоторых случаях и уникальных условий, создававшихся в те или иные периоды истории нашей земли и ныне не существующих. Именно в единстве историзма и актуализма и заключается, по-видимому, ответ на такие «детские вопросы»: если жизнь зародилась когда-то в неорганической материи (в «первичном океане» и т. п.), то почему это не происходит сейчас? Или: если человек произошел от общего с обезьяной предка, то почему теперь человекообразные обезьяны не превращаются в людей под действием закона эволюции? — По-видимому, и в том и в другом случае, и во многих других аналогичных случаях возникновение нового носило однократный характер не в смысле, конечно, моментальности самого события, но уникальности слияния детерминирующих факторов, сама конфигурация да и точный состав которых нам не полностью известны.

В концепции Бергсона постоянное новообразование положено изначально в самом определении жизни и, следовательно, в объяснении не нуждается, что, разумеется, чрезвычайно облегчает ему задачу. По его мнению, не столько возникновение нового, сколько повторение старого представляет собой проблему, которую он тут же разрешает к своему удовольствию и восторгу поклонников. (Заметим, кстати, что это не такой уж редкий прием теоретиков: переформулировать проблему так, чтобы она допускала решение из принятых принципов, но, что при этом реальная проблема подменяется надуманной, не всегда замечают.)

В двух словах решение Бергсона таково: сама жизнь — вечное обновление, а закономерная повторяемость — неизбежное следствие ее «захвата материей» и, следовательно, омертвения. Можно даже сказать, что жизнь составляет невидимую глазом, но непосредственно схватываемую интуитивно внутреннюю сторону вещей, для интуиции вообще нет никакой материи, а есть только неисчерпаемый в своем содержании поток, напоминающий мелодию (любимое сравнение философа). Таким образом, для Бергсона материя, в сущности, есть лишь негативное условие проявления жизни, препятствие, которое она должна преодолевать.

Если бергсоновская космология и могла какое-то время импонировать биологам и психологам, то физикам она вряд ли могла понравиться, ибо как раз научная революция на рубеже XIX—XX вв. бесповоротно покончила с представлением о материи как косном веществе и о пространстве как простом континууме внешних отношений. Уже понятие электромагнитного поля, по существу, выбило почву из-под традиционного, освященного авторитетом Ньютона представления о пространстве как «пустом вместилище», в котором «барахтаются» физические тела. Настало время, когда геометрическая модель пространства должна была уступить место физической, вернее — потребовалось привести геомет-

рию в соответствие с физикой. (Разумеется, осталась и «чистая геометрия», но уже ясно сознающая свой абстрактно-математический характер и не смешивающая математическое пространство с физическим.) Новое физическое понятие материи в наибольшей степени, пожалуй, отразилось в эволюционистской космологии С. Александера, который положил в основание картины природы «пространство-время».

Трудно не видеть в этом прямого влияния и специальной и общей теории относительности Эйнштейна, хотя сам философ предпочитал абстрактно-спекулятивное обоснование единства пространства и времени. Как бы там ни было, позиция Александера обладает явным преимуществом перед бергсоновской, потому что лишена метафизической односторонности последней: ведь для Бергсона подлинную реальность составляет «чистая длительность», т. е. время, но не объективное время измерения, а время в его жизненно-психологическом наполнении. Бергсонизм, трактуя о реальности, совершенно порывает с физикой и с наукой вообще (поскольку наука удовлетворяет только практические потребности человека как живого организма), и диалектика свойственна только жизни, только временному процессу, но никак не материи. Материя, по Бергсону, — антипод диалектики. Такова, надо сказать, вообще концепция идеалистической диалектики, свойственная и панлогисту Гегеля, и интуитивисту Бергсону. Поэтому Александер, безусловно, приближается к материализму, когда принимает за абсолютную реальность пространство-время, а не одно только время: ведь это означало попытку на категориальном уровне связать материю с движением, грубо говоря, «материализовать» движение, которое у Бергсона превратилось в самостоятельную сущность «чистой длительности». Одновременно это означало попытку ввести начало движения в «абстрактную чувственность геометра», в традиционное для механистического материализма понятие материи как протяженности.

Статья Александера «Спиноза и время», которую можно считать лучшим введением в его систему «эмерджентного эволюционизма», поскольку в ней с наибольшей рельефностью обрисована основная идея системы, очень хорошо показывает логику переосмысления традиционного понятия материи. Спиноза сделал шаг вперед по сравнению с Декартом не только потому, что попытался устранить субстанциальный дуализм материи и духа, но и потому, что стал рассматривать движение как «бесконечный модус» атрибута протяженности, тогда как, по Декарту, движение вносится в материю извне творческим актом бога. Но при этом остается неясным, «по какому праву Спиноза может перейти от божественного атрибута протяженности к бесконечному модусу движения и покоя... Иными словами, если движение и покой — бесконечный модус протяженности, тогда протяженность должна быть не Пространством, но Пространством-Временем» [84, с. 359—360].

Истинная формула мира складывается, таким образом, если

«Время заменит мышление в схеме Спинозы» [там же, с. 366]. Эта экспликация исторических связей эволюционизма со спинозизмом, как нам представляется, уникальна в западной философии, проникнутой антисубстанциализмом в самых разнообразных обличьях. Более того, борьбу с субстанциализмом можно считать одной из главных тенденций немарксистской философской мысли, начиная с Беркли (отчасти даже с Локка) и вплоть до Бергсона и Хайдеггера, причем в этой установке были едины и сторонники позитивистского феноменализма, и приверженцы онтологизма, защищавшие существование «трансфеноменальной реальности», и одним из главных аргументов всех этих философов была несовместимость понятия субстанции с понятием качественного изменения. В этом пункте своих воззрений Александер, несомненно, идет против течения, и из его собственных разъяснений ясно, почему он это делает. Оказывается, философия в принципе не может игнорировать тот взгляд на мир, который свойствен естествознанию, особенно физике. «Великие фундаментальные понятия философов не доказываются, их истина усматривается... Аналогичным образом физик всматривается во Вселенную и видит, что она — система событий. Величайшие истины — не более чем формулировки факта, который исследователь находит, раскрыв глаза на мир. Единственный вопрос: чист ли его взгляд или искажен и пристрастен» [там же, с. 373].

Самый общий факт, удостоверяемый нашими чувствами вместе с интеллектом, и состоит в том, что нас окружают вещи в пространстве и времени. Но анализ этого факта убеждает, что пространство и время органически связаны и независимо друг от друга существовать не могут. И здесь Александер вопреки декларируемому неореалистическому методу «описательного обобщения» фактически пользуется диалектикой, причем в той ее форме, которую Гегель в «Логике» специально отвел царству сущности в его отличии от сферы бытия. В бытии диалектика проявляет себя как переход в иное, а в сущности — как «тождество высвечивания» соотносящихся определений, когда одно «отражается» в ином так же, как и «иное» отражается в одном, в результате чего иное оказывается «своим иным» [23, с. 205]. Эта схема полностью применима к тому обоснованию единства пространства и времени, которое дает Александер: без пространства время «состояло бы из исчезающих моментов... должен быть какой-то континуум, иной, чем Время, который может сохранить и поддержать совместность прошлого и настоящего, раннего и позднего... Эта иная форма бытия есть пространство; итак, Пространство дает нам второй континуум, необходимый для того, чтобы спасти Время от участи быть одним лишь «теперь» [85, т. I, с. 44, 46]. С другой стороны, и пространство невозможно без времени: оно не имело бы внутри себя различных частей. «Без Пространства не было бы связи во Времени. Без Времени не было бы точек связи. Как раз эти два аспекта непрерывности вынуждают нас признать, что Пространство и Время жизненно необходимы для су-

ществования друг друга» [там же, с. 48]. Но это значит, что Вселенная состоит не из пребывающих вещей, но из «событий». Этим решительно преодолевается статика спинозизма, протяженность становится самодвижущейся, а движение спациализируется без всякого вреда для него самого (по Бергсону, спациализация означает омертвение жизненного порыва).

Нельзя отрицать, что этот ход мыслей ведет к соединению материализма и диалектики, но Александер не выдерживает этого направления до конца, используя традиционную идеалистическую аналогию низшего и высшего (когда первое понимается по образцу последнего), хотя и стремится свести к минимуму последствия этой аналогии. «Время есть душа Пространства, а Пространство — тело Времени. Согласно этой формуле, мир как целое и каждая его часть построены по модели, с которой мы знакомы по самим себе как личностям, т. е. по модели единства души и тела, и в особенности по модели единства души и мозга» [85, т. II, с. 38—39]. И тут же в соответствии с общим духом своей философской позиции автор делает оговорку: «Это не означает, что Время — душа или низшая степень души... Наоборот, душа есть душа, а Время есть Время. Душа существует только на своем собственном уровне существования. Я имею в виду, что в матрице Пространства-Времени есть элемент Время, которое выполняет те же самые функции в отношении Пространства, какие душа выполняет в отношении своего телесного эквивалента. Скорее, чем утверждать, что Время есть форма души, мы должны сказать, что душа есть форма Времени» [там же, с. 44]. И все-таки в этих рассуждениях, как бы ни были они близки к материалистическому пониманию, сказывается некоторая мистификация времени, можно сказать, некоторый атавизм бергсонизма: время все-таки «поднимается» над пространством и считается преимущественным носителем активности и вообще играет ведущую роль в этом симбиозе, так как в зависимости от него структурируется пространство. «Основание, почему Пространство имеет три измерения, заключается в том, что Время обладает последовательностью, необратимо и единообразно в своем направлении. Пространство следует считать возникающим во Времени, или ...порождением Времени. Ибо Время — источник движения» [85, с. I, с. 57].

Таким образом, С. Александер субстантивирует время, превращая его в источник движения, и это вызывает возражения, хотя его точку зрения нельзя интерпретировать в смысле онтологической первичности времени по отношению к движению. Здесь отношение чисто логическое, т. е. время — условие, основание движения, а онтологически движение дано вместе с пространством-временем. К тому же нельзя забывать, что вне пространства время реально не существует, что пространство-время — аналог субстанции в системе воззрений Спинозы — всеобщая основа мироздания, из которой возникают все отдельные явления. Как давно известно, самое уязвимое место спинозизма (при чисто теоретическом его рассмотрении) — переход от всеобщей субстанции к от-

дельной вещи: совершенно непонятно, как он происходит при тех атрибутах, которыми наделена субстанция. Иными словами, спинозовские основоположения лишены принципа индивидуации, принципа конкретизации, оформления единичностей в лоне мирового целого. Александер в этом отношении находится в лучшем положении, чем Спиноза, ибо в его распоряжении текучая субстанция, которой внутренне присуще движение. Необратимо текущее время рождает все новые и новые конфигурации, которые, разрушая старое, вбирают в себя прошлое как фундамент своего дальнейшего роста. Так, необратимость времени имплицирует эволюционный прогресс, а вместе с этим исходная основа мира наряду с физическими обнаруживает и биологические свойства. Вселенная не только изменяется во времени, она «растет», потому что пространство-время не только физическая, но и органическая реальность. Вселенная есть организм или по крайней мере больше всего напоминает организм: «Возможно лучше всего и уж во всяком случае полезней всего (при понимании мира. — *М. К.*) картина растущего организма, где мы находим непрерывное изменение и перераспределение клеток в различной стадии зрелости; одни достигли зрелости, другие отмирают, а третьи еще только подрастают» [там же, с. 64]. Биологическая модель мироздания выполняет в системе Александера интегрирующую функцию, которую не смогла бы выполнить физическая: из пространственно-временных конфигураций движения никак не получить органической связи развития, а без моделирования развития космология просто несостоятельна, так как эволюция составляет непреложный «факт опыта».

Как «неореалист», Александер ссылается на «опыт», но вернее было бы сказать, что эволюция есть факт науки, который философия может только стараться осмыслить, но не поставить под вопрос или тем более отвергнуть на основании умозрительных аргументов, как поступил в свое время Гегель в «Философии природы», где решительно высказался против трансформизма. Было бы совершенно антиисторично осуждать за это Гегеля, но С. Александер заслуживает одобрения за то, что старается — в определенных пределах, как мы увидим, — мыслить в союзе с естествознанием и там, где ему не хватает физики, опирается на биологию. «Пространство-Время или Вселенная, говоря попросту, — растущая Вселенная, и она всецело исторична» [там же, с. 66]. Так биологический эволюционизм расширяется до исторического взгляда на мир в целом — взгляда, несомненно, имеющего диалектические черты, в которых нашли выражение сознательная неудовлетворенность и механистическим редукционизмом, и метафизическим витализмом бергсоновского толка. Здесь на Александера решающее воздействие оказали взгляды биолога и философа С. Ллойда Моргана, который сделал своей задачей разработать «средний путь» между механицизмом и витализмом. Если механицизм пытается объяснить жизнь, устраняя то, что, очевидно, составляет ее специфику, то витализм аналогичным образом

ничего не может дать биологу, потому что ссылается на особую «жизненную силу», природу которой он отказывается изучать. Витализм фактически сводится к бесконечным повторениям тезиса о несводимости биологического к физическому. Поэтому он не представляет настоящей альтернативы механицизму, который все-таки направляет научное исследование, о чем свидетельствует, в частности, классический дарвинизм. В своей книге «Инстинкт и опыт», вышедшей почти за десять лет до космологического трактата Александера, он всецело отвергает «творческую эволюцию» в понимании Бергсона, называя эту концепцию «метафизикой Источника» (жизни), которая скорее всего только помешает прогрессу биологии.

И вот предложенный им «третий путь» Ллойд Морган и окрестил «эмерджентной эволюцией»: жизнь возникает на основе физико-химических процессов и без них существовать не может, но она «больше», чем эти процессы, ибо представляет собой новый уровень организации. Пожалуй, точнее всего принцип эмерджентного эволюционизма можно выразить на гегелевском языке: это «высший синтез» механицизма и витализма, соединяющий односторонности того и другого в теоретически неуязвимую позицию. От механицизма — необходимость структуры, материального фундамента, от витализма — принципиальный антиредукционизм. Теоретически все вроде бы приемлемо, но только нам не стоит забывать марксову критику гегелевской философии, особенно «философии права». У Гегеля очень часто «высший синтез» оказывается произвольным конструированием, мнимым решением вопроса, псевдовсесторонностью, не говоря уже о том, что и сам «высший синтез» выглядит как автоматический прием, а не новая идея. Польза новой идеи в науке определяется ее эвристичностью, плодотворностью в разработке исследовательских программ, возможностью получить интересные следствия, связывающие идею с экспериментом. С эмерджентным эволюционизмом, насколько мы знаем, этого не случилось. Однако принципа эмерджентности оказалось вполне достаточно, чтобы развернуть многоуровневую концепцию Вселенной, что и сделал С. Александер. «Существующее расслаивается, уровень на уровне, причем каждый имеет отличительное качество, а слои не просто накладываются друг на друга, но каждый более высокий уровень проистекает во времени из низшего... Но вся особенная история этого длительного происхождения (или назовем его лучше восхождением к более высоким уровням совершенства) должна быть прослежена эмпирически под руководством науки» [84, с. 365—366].

Здесь опять встречаемся с одной из таких, нередких у Александера формулировок, которые в таком общем виде приемлемы и с диалектико-материалистической точки зрения. Действительно, констатируется иерархия восходящих форм бытия, причем не только статически как далее не допускающий объяснения факт, что характерно, например, для «критической онтологии» Николая Гартмана [см. 28], но генетически, т. е. в порядке реального по-

рождения высших форм из низших. Это признание реального порождения в эволюционном процессе высшего из низшего в немарксистской философской литературе по теории эволюции встречается крайне редко, во всяком случае на уровне глобальной космологической доктрины. Куда распространеннее иная точка зрения. По Бергсону, например, в процессе эволюции нет единой линии восхождения, а есть расщепление—дивергенция—различных вариантов, путей эволюции, генетически никак не связанных, рядоположенных друг другу. Бергсон силится переломить традиционное — аристотелевское — понимание мира как «лестницы восхождения»: «Главная ошибка, которая, распространяясь со времен Аристотеля, испортила большинство натурфилософских концепций, состоит в том, чтобы видеть в растительной, инстинктивной и разумной жизни три последовательные ступени одной и той же тенденции развития, а не три расходящихся направления одной активности (жизненного порыва. — *М. К.*), которая разделяется по мере возрастания» [98, с. 146—147]. Но различие между этими двумя философами заходит гораздо дальше: по Бергсону, эволюция и жизнь тождественны, так что жизнь изначальна и вечна, а по Александеру, жизнь возникает в процессе эволюции из неорганической основы согласно общим правилам «эмерджентности».

Ступени космической эволюции выглядят, по Александеру, так: пространство-время — «материя» — жизнь — дух — «божество». Как неореалист, Александер разделяет распространенные в его среде предрассудки в отношении материализма. Отсюда и присущее ему систематическое смешение философского и естественно-научного понятия материи. Пространство-время по общему смыслу его учения — думается, это вполне ясно из предыдущего — есть материя в философском смысле этого слова как субстанция мироздания, понятая, однако, в ее текучей, событийной природе, т. е. динамически, как стихия пространственно структурированного движения. Именно неразрывная связь пространства со временем не позволяет считать Александера представителем идеалистического энергетизма, потому что движение у него всегда «опространствлено». Рассмотренное же как физическая реальность пространство-время есть просто субатомный, как сказали бы теперь, «полевой» или «плазматический» уровень бытия, тогда как «материя» в его терминологии — это уже атомистически структурированный —корпускулярный — онтологический слой. Поэтому отделение в его схеме пространства-времени от «материи», а этой последней от жизни не означает нематериальности — в философском смысле — ни жизни, ни пространства-времени. И жизнь, и «материя», и «божество» (о котором речь впереди)— качественно различные ступени развития одной и той же текучей субстанции пространства-времени, которая в то же время может быть интерпретирована и конкретно-физически, а не только абстрактно-философски. Никаких явных признаков нематериального начала пространство-время Александера не содержит. Это надо подчеркнуть ради научной объективности. Единственно, что

следует отметить ради той же объективности, — это введение в характеристику времени некоторого свойства «преджизни», некоторого аналога жизненного чувства, развитие которого в процессе эволюции приводит к возникновению сознания и мысли. Вот собственное разъяснение автора, который формулирует свою позицию, переосмысливая учение Спинозы о мышлении как атрибуте субстанции: «Для нас вещи, живые или неодушевленные, отнюдь не представляются наделенными сознанием (как у Спинозы. — *М. К.*), но они несут некоторый аспект или содержат в себе элемент, который соответствует аспекту или элементу сознания в мыслящей вещи. Этот аспект или элемент есть Время» [84, с. 366].

И вот, в природе времени Александер находит некое «стремление», «импульс» к «новым уровням существования», разлитый во всем мире, ибо он присущ пространству-времени как такому. В нашей литературе (в том числе и у меня) это положение квалифицируется как внесение телеологического принципа в схему эволюционного процесса. Казалось бы, если «стремление», то уж, несомненно, мы имеем дело с имманентной телеологией. Но если продумать этот тезис под углом зрения общих принципов системы Александера и прежде всего принципа эмерджентности, как это необходимо делать в подлинно научном историко-философском исследовании, то, по-видимому, придется придти к несколько иному выводу. Во-первых, автор не всегда пользуется антропоморфическим обозначением «стремление», а иногда пользуется и нейтральным физическим термином «импульс». Во-вторых, даже если пользоваться антропоморфическим словарем, то это не означает в данном случае гилозоизма и связанного с ним представления об имманентной целесообразности. Ведь это «стремление» во всяком случае не может быть биологической характеристикой по той простой причине, что согласно принципу эмерджентности в истолковании Александера жизнь есть новое качество, возникающее на суперкорпускулярном уровне и, стало быть, не свойственное изначальному уровню бытия. На этом изначальном уровне может быть лишь общая предпосылка для последующего возникновения жизни, какой-то аналог, который в определенный момент эволюции, пройдя все необходимые промежуточные стадии, дает начало жизни. Общий механизм возникновения нового Александер описывает так: «Эмерджениця нового качества из какого-либо уровня существования означает, что на этом уровне появляется соединение или расположение движений, присущих этому уровню, и это расположение обладает новым качеством, выделяющим более высокий (нежели исходный уровень. — *М. К.*) комплекс. Это качество и соединение, которому оно принадлежит, является новым и в то же время без остатка выражается в терминах процесса на том уровне, из которого они возникают» [85, т. II, с. 45]. Это язык объективного описания, фиксирующего качественный скачок возникновения новой формы, которая соотносится с внутренним преобразованием исходной структуры в динамическом ее понимании как структуры движений, что соответствует в общем

виде современным научным представлениям о строении мироздания. Никакой отсылки к телеологическому фактору нет. Наоборот, подчеркнута возможность описания нового в терминах старого (скажем, жизни в физико-химических терминах), из которого оно возникает, хотя с другой стороны, такое описание рассматривается как редукционистское ввиду того, что относится к «более высокому комплексу» явлений.

Таким образом, принимаемый Александером «импульс к новому» фактически мало чем отличается от принципа самодвижения материалистической диалектики. И в самом деле, без признания в той или иной форме внутренней активности мировой основы невозможно философски объяснить факт эволюции. Механическое взаимодействие тут не поможет, нужна исходная спонтанность, которая четко зафиксирована в диалектико-материалистическом принципе развития. Язык Александера, надо признать, не оптимален, но при всем том очень заметно его стремление обойтись при объяснении мирового процесса без сверхъестественных начал и при самых широких обобщениях не покидать почвы общенаучных понятий.

Так, эмпирический порядок качественно различных уровней субстанций он неизменно связывает со структурными различиями в «конфигурации движений»: на корпускулярном уровне появляются так называемые «первичные качества» философии XVII в., на уровне жизни — «вторичные», а на уровне духа — «третичные» (это уже собственное изобретение Александера), под которыми понимаются прежде всего человеческие ценности, нравственные, эстетические, научные, опять-таки без какого-либо идеалистического гипостазирования аксиологических предметностей, на которое так была таровата западная философия начала XX в. (в настоящее время «аксиологический бум» уже далеко позади). Но на ценностях «эмерджентция качеств» не кончается, эволюция влечет Вселенную еще выше, и этот новый качественный уровень бытия философ называет «божеством». Но не зачеркивает ли одно упоминание о «божестве» только что высказанную нами оценку? Не зачеркивает, но требует уточнения.

Вопрос вообще лежит несколько глубже, чем можно предполагать с первого взгляда. Речь идет о перспективе, о действующей тенденции эволюционного процесса. Тут есть сложность, не всегда замечаемая. Если предположить, что человек — венец эволюционного процесса, высшее звено его, то нелегко отделаться от телеологического хода мыслей: если эволюция дальше человека не идет, значит, именно человек и есть конечная цель процесса. Раньше были качественные изменения, был прогресс, теперь же некуда больше двигаться, все уже достигнуто. Конечно, в социальной сфере кое-что еще осталось сделать, но с точки зрения эволюции как космического процесса, с точки зрения глобально-космологической очередного космического сдвига ожидать не приходится. Все уже совершенно и завершено, так что если и будет движение, то в обратном направлении. Это в общем гегелевский

взгляд, хотя многие, кто его придерживаются, никогда не брали в руки книги Гегеля.

На уровне общей биологической теории отрицательный ответ на вопрос о перспективах дальнейшей эволюции дал акад. И. И. Шмальгаузен (1884—1963) своей концепцией «стабилизирующего отбора» [см. 77]. Но он не выходил на предельный уровень обобщения в масштабах нашей планеты. Это сделал наш великий ученый В. И. Вернадский (1863—1945) своим учением о «ноосфере» как новом грядущем эпохальном перевороте биосферы Земли, включая в нее и человечество. Согласно Вернадскому, переход к ноосфере будет результатом соединения сил космической эволюции с мощью научного разума, систематически перестраивающего организацию человеческой жизни и отношение людей к природе в глобальных масштабах. «Ноосфера — биосфера, переработанная научной мыслью, подготовлявшаяся шедшим сотни миллионов, может быть миллиардов, лет процессом, создавшим *Homo sapiens faber*, не есть кратковременное и переходящее геологическое явление» [16, с. 33]. Это означает, что кульминационный пункт эволюционного процесса еще впереди. Так что предположение этого рода нельзя считать *a priori* ненаучным.

Вернемся теперь к Александеру. Характерно, что он говорит не о боге, а о «божестве», т. е. о новом качестве, возникающем на новом уровне бытия по общим правилам эмерджентности. Никакой речи о персоналистически-теистском понимании предмета здесь не может быть. Перед нами — определенная вариация на темы философии Спинозы. Для Спинозы природа уже есть бог, для Александера — она становится (не богом!) божественной в ходе эволюции, причем только становится, а не стала, и потому мы можем констатировать только тенденцию к этому, не предрешая ни точной организации грядущего нового уровня бытия, ни расшифровки самого смысла «божества», за исключением одного только признака: ничего сверхъестественного в божестве не может быть, ибо это возвышение природы посредством человечества, а не отмена ее законов.

Истинно верующего человека такая позиция заставит воспылать негодованием, у последовательного материалиста вызовет протест ввиду явного противоречия между формой и содержанием в самом понятии «божества»: если в нем нет ничего сверхъестественного, то ни к чему и само это слово. Но Александер, духовный сын ханжеской Англии, считал крайне важным дать «научное выражение религиозному чувству» и, как это всегда бывает в таких случаях, не удовлетворив религиозных запросов, только нанес ущерб научной строгости космологических представлений. В целом его философия эволюции содержит незначительную уступку религиозным представлениям, и это, несомненно, одна из причин того, что она не получила широкой поддержки в немарксистской философской аудитории, хотя понятия эмерджентности и событийной природы космического процесса вошли в общий обиход. Теоретическую критику вызвали и некоторые философские

предпосылки эмерджентного эволюционизма: монистический субстанциализм и эмпирический дескриптивизм, фиксирующий непосредственную данность и на этом считающий свою задачу законченной.

Что касается первого обстоятельства, то проблема состоит в том, как совместить признание того, что мир состоит из событий, с убеждением в единстве и однонаправленности космического процесса. Александер опирается на твердо установленную научную истину единства пространства и времени. Но ему нужно еще объяснить, каким образом это изначальное единство сохраняется и поддерживается на более высоких уровнях реальности, когда формируются эмпирически констатируемые в бесконечном множестве самостоятельно существующие единичности самой различной качественной природы. Единства «материала» (пространства-времени) тут явно недостаточно, надо еще показать, как складываются связи между пульсирующими событиями космоса. На традиционном философском языке это проблема единого и множества: как совместить эти характеристики друг с другом? Спинозовская философия этой проблемы не решила, в ней монизм субстанции поглощает реальность эмпирических различий. Недалеко от спинозизма ушел и эмерджентный эволюционизм, потому что он вместо теоретического объяснения просто предполагает данным и то и другое, т. е. и единство мира, и множественность событий, из которых он состоит. В этом и состоит ограниченность эмпирического дескриптивизма Александера: там, где можно, он возводит теоретическую объясняющую конструкцию, а где ему не хватает изобретательности, просто ссылается на «факт».

В этом, конечно, и сила, и слабость Александера: сила в том, что он исходит из научных фактов, а слабость в том, что сами по себе эти научные факты не в состоянии сложиться в цельную и непротиворечивую философскую картину мира. Таким образом, система эмерджентного эволюционизма философски не закончена, ей не хватает систематической разработки философской концептуальной схемы, которая могла бы дать связное непротиворечивое объяснение эволюционного процесса. Такую систему предложил А. Н. Уайтхед (1861—1947), но, выиграв в концептуальной разработанности, философское учение об эволюции в его интерпретации много потеряло в научной строгости, хотя объективная диалектика природы временами получила в его концепции глубокое и своеобразное отражение. Действительно, парадоксальное (для здравого смысла) единство противоположностей встречается у него чуть ли не на каждом шагу и озадачивает с самого начала. В самом деле, он именует свое учение «философией процесса» и одновременно заявляет о своей приверженности философии Платона, как будто тот не искал опоры в неизменном и вечном, по ту сторону гераклитовского мира непрестанных изменений! Чтобы рассеять это недоумение, он написал не одну книгу, в главной из которых резюмировал свое понимание структуры мироздания следующим образом: «Вещи во времени возникают благода-

ря своей причастности вечным вещам. Эти два ряда опосредствованы некой третьей вещью, которая соединяет временную действительность с вневременностью потенциального. Эта последняя сущность есть тот божественный элемент в мире, посредством которого непосредственная разрозненность абстрактных потенциальностей изначально приобретает действующую связь идеальной реализации» [185, с. 53].

На трех китах держится эволюционирующая вселенная Уайтхеда, согласие которых и обеспечивает мировую гармонию. Две противоположности — временной поток действительного и в невременное бытие возможностей — никогда бы не вступили во взаимодействие друг с другом из-за пропасти, их разделяющей, когда бы не участие «мирового посредника», сверхъестественной силы, реализующей в себе вневременной порядок мироздания, который запечатлевается в бурлящем потоке возникающих и отмирающих событий. Уайтхед сознательно возвращается к античному способу мышления, точнее, к платоновско-аристотелевской манере рассматривать вещи как продукт соединения материи и формы, но само понимание этих ингредиентов и способа их соединения отражает новые факты науки и способ философствования, внесенный Декартом. То, что у перипатетиков называлось «формой», на языке Уайтхеда стало «вечными объектами», которые онтологически имеют статус возможностей, и в этом, разумеется, принципиальное отличие от античной традиции. Онтологическая реальность времени выражена в системе Уайтхеда, пожалуй, с еще большей силой, чем у Бергсона и Александера. Он даже выдвигает специальный «принцип процесса», согласно которому «бытие вещи создается ее становлением» [там же, с. 28]. Полное значение этого принципа раскрывается только в связи с категорией «последней реальности», «первоначала», или субстанции.

Субстанцией мира Уайтхед считает «творческую энергию» (*creativity*), или, что, пожалуй, ближе к оригиналу, «креативность». Такое определение представляет собой радикализацию позиции Бергсона, у которого в определении реальности еще сохраняется до некоторой степени дуализм: «жизненный порыв» противоборствует косной материи. Космология Уайтхеда не признает никакой материи в философском смысле этого слова, вернее, «креативность» и есть единственная «материя», из которой состоит мир: «Креативность есть другое название для аристотелевской «материи», или «нейтрального вещества» в современной философии. Но она лишена понятия пассивной рецептивности «формы» или внешних отношений; это чистое понятие деятельности, обусловленной объективным бессмертием мира — мира, который не бывает тем же самым дважды, хотя всегда содержит устойчивый элемент божественного упорядочивания. «Креативность» лишена специфики точно так же, как и материя Аристотеля. Это последнее понятие высшей общности у основания действительности» [там же, с. 37]. Это опять-таки, парадоксальное утверждение, поскольку субстанция призвана указать на устойчивое, пре-

бывающее и сохраняющееся в мире, а здесь получается, что единственно устойчивым следует признать непрерывное изменение. Правда, значение этого тезиса Уайтхед тут же сам подрывает, постулируя существование «уникальной действительной сущности», т. е. бога, но все же решительно отдает пальму первенства становлению перед неподвижным бытием. «Креативность» Уайтхеда есть философское обобщение одновременно и физического понятия энергии, и биологического понятия эволюции. «Теория, которую я развиваю, — пишет он, — состоит в том, что ни физическую природу, ни жизнь нельзя понять, если не слить их вместе, сделав существенными факторами в составе «действительно реальных» вещей» [186, с. 205]. И в данном случае — в противоположность ходу мысли Александера — это намерение действительно приводит, как мы успеем убедиться, к биологическому редуктивизму, т. е. рассмотрению физической реальности в терминах организма, который принимается, таким образом, за первичную реальность, а это приводит к гилозоистическому пониманию Вселенной. Получается, что не физическая реальность лежит в основании жизни, а наоборот, жизнь — в основании физической реальности. Именно этот способ мышления скрывается за лапидарной формулировкой: «Креативность есть принцип новизны. Каждое действительное происшествие (мир — процесс, состоящий не из вещей, но из «происшествий. — *М. К.*) есть новая сущность, отличная от того множества, которое она объединяет... Понятие «творческий прогресс» есть приложение этого принципа креативности к каждой новой ситуации, которую он порождает» [185, с. 26].

Организмическая модель мироздания позволяет Уайтхеду решить — в свете своих принципов, конечно, — проблему единства мира на плюралистической основе, которая в общем больше соответствует событийной природе реальности, нежели исходный монизм субстанции (как у Александера). Если мир состоит из «событий» или «происшествий», то логичнее предположить его изначальную множественность и нужно, следовательно, показать, как из многого складывается единое, тем более что обратная процедура — и это продемонстрировал опыт Спинозы и его последователей — выведение многого из первоначального единства, оказалась неосуществимой. Совершенно непонятно, как из сплошного пространства-времени Александера «вылупляются» отдельные события. Это сразу заводит теорию в тупик. Остается одно: отказаться от самой предпосылки непрерывности и единообразия пространства-времени, что и делает Уайтхед.

Пространственно-временной континуум — всего лишь «идея» не в смысле Декарта, не в смысле человеческой мысли, а в смысле Платона, переиначенного Уайтхедом, т. е. «идея», понятая как онтологическая возможность. «Ньютон в своем описании пространства и времени спутал реальную возможность с действительным фактом... В этом он расходился с Декартом. Современная физика принимает сторону Декарта. Она ввела понятие физиче-

ского поля... Экстенсивный континуум есть тот общий реляционный элемент в опыте, посредством которого ощущаемые действительные вещи и субъект, их ощущающий, объединяются в солидарности одного общего мира. Действительные вещи атомизируют его и делают действительным то, что перед этим было просто возможным. Атомизация экстенсивного континуума есть также его темпорализация; иначе говоря, это процесс превращения действительности в то, что само по себе является возможностью (становление есть одновременно возникновение и исчезновение данной вещи. — *М. К.*)» [там же, с. 89]. Отсюда ясно, какую роль играют в этой космологической доктрине «вечные объекты», т. е. платоновские идеи, разжалованные в «чистые возможности»: они-то и выступают в роли общего структурного элемента, скрепляющего мир в единое целое, несмотря на то что он состоит из возникающих и исчезающих атомов, никогда не бывающих точной копией друг друга в силу «принципа новизны». Но как вечное соединяется с временным, как «вечный объект» входит в состав «действительных вещей»? — Ответ Платона на этот вопрос хорошо известен: вещь «подражает» идеям, как может, и оттого становится тем, что есть. Ответ, который шокирует современного человека, в той или иной мере проникнутого установкой научного сознания, старающегося мыслить мир неантропоморфически. Принято считать, что в объяснении связи вещей и идей Платон еще не избавился от мифологии. Между тем вся космология Уайтхеда — попытка вернуться к античному гилозоизму, в котором он видит глубочайший смысл понятий современной науки и философии. Уайтхед разрабатывает целую теорию со своими категориями и основоположениями, призванными рационально пояснить платоновскую метафору, вернее, показать, что она-то и является, в сущности, единственно возможным объяснением, но к этому выводу он подводит читателя косвенно, непосредственно отталкиваясь от британского классического эмпиризма и его крупнейшего представителя Локка. Надо признать, это совершенно неожиданный поворот мысли, в себе воплощающий метафизический «принцип новизны».

Оказывается, «Опыт о человеческом разумении» Локка, по крайней мере начиная с третьей книги, — это не учение об идеях, смесь рефлективной психологии с гносеологией, а описание самоформирования тех «атомов действительности», из которых складывается космический процесс. Как человеческое сознание вбирает в себя мир и тем создает свою субъективность, так и любое «действительное происшествие» возникает в результате непосредственного включения в себя реального мира вместе с «вечными объектами», уже воплощенными в нем. Сознание здесь совсем не обязательно, оно только усложняет процесс, ведь суть его все равно бессознательна, так как осуществляется на уровне интуиции, которая есть не «интеллектуальная симпатия», как учил Бергсон, но реальное «физическое чувство», создающее новую физическую конфигурацию из наличных данностей и только на «бо-

лее высоких уровнях опыта» еще и познающее то, что оно делает. Поэтому аналогия с человеческой реальностью проливает свет на общую природу космического становления. «Представляющая непосредственность (восприятие, понятое как непосредственное «включение» мира в «себя», — *М. К.*) есть наше восприятие современного мира посредством чувств. Это физическое чувство... Его объективное данное есть связь современных событий с определенными качествами и отношениями; эти качества и отношения усваиваются вместе с определенной субъективной формой, проистекающей из первоначальных физических чувств, и становятся нашими «интимными» чувствами... Но анализ представляющей непосредственности не исчерпывает всего содержания возникающего чувства. Ибо мы чувствуем всем своим телом... Это дополняющее чувство будет называться чувством телесной действенности. Оно предваряет чувство представляющей непосредственности, которое из него проистекает» [185, с. 366].

«Чувство телесной действенности» особенно близко к родовой сущности той энергии, которая осуществляет «конкресцию», т. е. процесс стягивания объективно данной множественности в новое субъективное единство, потому что «телесная действенность» не охватывается, как правило, сознанием при нормальном состоянии человеческого организма. Есть сознание или нет, общий механизм становления остается тем же самым: сначала физическая рецепция сосуществующих элементов окружающей среды, затем эмоциональная реакция на рецептивное содержание («концептуальное чувство»), предполагающая оценку приемлемого и неприемлемого в свете своеобразного «идеала», и, наконец, субъективная удовлетворенность как достижение конечной цели, означающее завершение процесса. Применительно к такому процессу правильнее говорить, по мысли Уайтхеда, не о «субъекте», а о «суперекте», потому что охватывающее процесс единство не присутствует заранее, но завершает самый процесс, увенчивает его накануне гибели, ибо, как только субъективное единство создается, процесс себя исчерпывает и, следовательно, данная «действительная вещь» отмирает. Но она не переходит в небытие, а возрождается в своем объективном содержании в составе другого «физического чувства», в ином «действительном происшествии», теряя одну лишь субъективную непосредственность. Такова доктрина «объективного бессмертия», объясняющая различие между краткосрочными «микропроцессами» и длительными макропроцессами, на которые наталкивается обыденное сознание и с которыми нас знакомит историческое естествознание и «науки о культуре».

«Философия процесса» носит еще и другое название: «философия организма». Понятие организма здесь кое-что проясняет. Микропроцессы, лежащие в основе мира, есть «клетки» организма или, вернее, организмов, составленных из макропроцессов. «Порядок природы» выстраивается в иерархию процессов, которую, впрочем, Уайтхед формулирует не очень четко и с вариациями в разных местах своей главной книги да и в других сочинени-

ят тоже. По-видимому, это не случайно: ведь гораздо легче выдвинуть общую идею, несущую в себе некоторую правдоподобность, нежели тщательным образом оправдать ее на фактах и сделать это систематически, а не отбирая одни только «положительные свидетельства» и отбрасывая — для простоты объяснения — все трудные случаи. Вот одна из таких иерархий: «действительная вещь» (или «происшествие»), соответствующая квантам действия в физическом смысле; «длящийся объект» — например, элементарная частица; «корпускулярное общество» — атом; «не-корпускулярное общество» — простейший биологический организм; «сплетения (nexūs) — макротела повседневного опыта; «не-социальный нексус» — то, что обычно именуется беспорядочным скоплением [185. с. 89].

Есть еще и понятие «космической эпохи» — «самого широкого общества действительных вещей, чье непосредственное отношение к нам можно проследить» [там же, с. 109]. Границы космической эпохи определяются характером микроскопических процессов, эмпирически нам известных. Так, наша «космическая эпоха» имеет характер «электромагнитного общества» [там же, с. 194], хотя некоторые особенности современного физического знания указывают на существование еще более обширных «эпох», но о них сейчас можно говорить лишь гадательно. Высшее же единство в мире объясняется космической функцией бога, в лоне которого обретают объективное бессмертие мириады истекших событий и «структурированные общества» разных порядков. Бог Уайтхеда исправно трудится на благо «философии процесса», ибо с его помощью философ решает все оставшиеся проблемы применения своей концептуальной схемы к движущейся реальности мироздания.

Однако само использование этого понятия в космологической конструкции подрывает доверие к ней, ибо служит признанием философской неудачи автора, нарушением автономии объясняющего разума, для которого бог всегда остается исключением из правил естества. Теологическое допущение свидетельствует о нарушении органической логики процесса, ибо вносит во все построение дуалистический мотив: наряду с процессом признает существование вечной и неизменной идеи — в точности, как и у Гегеля (с которым сам Уайтхед отмечал некоторое сходство своих воззрений, но в ином аспекте). Бог как «физическое чувство» меняется вместе с миром, но как «концептуальное чувство», т. е. как восприемник форм, он остается трансцендентным миру в этой второй своей ипостаси [там же, с. 406—407]. Итог тот же самый, что и у Гегеля (мы отвлекаемся, конечно, от реального содержания гегелевской системы и от ее исторической значимости, которая несоизмерима с «философией процесса»): невозможность последовательного проведения диалектического подхода в рамках идеалистических основоположений.

§ 2. Новый дух науки

Александер и Уайтхед стремились разработать предельно общие категории, которые могли бы связать физическое миропонимание с биологическим знанием и представить эволюцию не как частное свойство живого, но как универсальный космический процесс. При этом они в определенной мере отразили в своих концепциях и революцию в научных идеях, начавшуюся на рубеже веков. Но только для Г. Башлара (1884—1962) научная революция нашего времени стала главной темой. Его положение в современной философии сравнивают с ролью Сократа в античности [см. 162, с. 102—103]. Несмотря на преувеличение, некоторый смысл в этом сравнении есть. Башлар противопоставлял свою позицию большинству философских школ современности. Он критиковал позитивизм, реализм, феноменологию, экзистенциализм, прагматизм, бергсонизм, «философию науки» Дюгема и Мейерсона. Недаром одна из наиболее известных его книг называется «Философия не». Помимо отрицания господствующих эпистемологических теорий, это название имело еще и другое значение: резкое изменение самого стиля научного мышления по сравнению с классической наукой, разрыв с длительной традицией классического эмпиризма, изменение соотношения между теорией и эмпирическим базисом, обыденным сознанием и научной конструкцией.

Сам его взгляд на науку, на траекторию ее движения в прошлом и будущую перспективу тоже нетрадиционен и далек от непоколебимо респектабельного кумулятивизма Мейерсона. В обстановке широкой популярности фрейдизма Башлар задумал «психоанализ научного сознания», в котором нет ничего от Фрейда, кроме общей идеи прояснения несознаваемых предпосылок человеческого сознания, в данном случае — сознания ученого. Он сформулировал понятие «эпистемологического препятствия» как некоей ловушки, в которую попадает научное сознание, достигающее своей цели сложными зигзагами, проходя через неизбежные ошибки и приверженность «пара-научным» концепциям. Но собственное его учение в его глубинных философских интенциях до сих пор остается неясным, и споры относительно общефилософской ориентации Башлара не прекращаются. В его критике современных философских школ была одна доминанта, на основании которой и можно пытаться реконструировать его общемировоззренческое кредо, — это неадекватная картина науки в философских учениях. «Философ извлекает из науки одни лишь примеры для демонстрации гармонической деятельности духовных функций, но считает себя вправе анализировать эту гармоническую деятельность без (изучения. — М. К.) науки и до науки» [88, с. 3]. Это противоречие между собственной стихией научного творчества и ее искаженным отображением в философии и стало движущей силой эпистемологической рефлексии Башлара.

Эпистемология — теория науки — в мышлении Башлара пред-

стает прежде всего как историческая наука, она основывается на изучении тенденций исторического развития науки. Этим замысел Башлара выгодно отличается от статического формализма неопозитивистской «философии науки», а сам Башлар может по праву считаться основоположником исторической школы западного науковедения, который минимум за четверть века до Поппера и Куна понял необходимость для изучения природы науки обратиться к ее истории. И в этой области исторического развития научных идей он и находит диалектику как логику движения научной мысли. В геометрии, в механике, атомной физике — всюду повторяется одна и та же структура, описанная Гегелем как закон спекулятивного философского разума: расщепление ранее единой концепции на противоположности старой и отрицающей ее новой теории с последующим объединением в синтезе общей аксиоматики, указывающей каждой конфликтующей теории ее специфическое место в общей системе и тем самым преодолевающей односторонность исходных позиций, односторонность, которая и была источником возникшего противоречия.

Особенно интересно, что результаты исторического исследования служат для Башлара ступенькой к принципиальным философским обобщениям относительно самого характера научного рационализма и связи философии с наукой. Вот как он характеризует значение открытия неевклидовой геометрии: «на неизменности геометрической архитектуры Кант основывает архитектонику разума. Если геометрия разделяется (на евклидову и неевклидову. — М. К.), кантианство не может спастись, иначе как обнаружив принципы деления в самом разуме, т. е. сделав рационализм открытым (не связанным с рациональностью одной только теории, будь то геометрия Евклида или физика Ньютона. — *М. К.*). Без сомнения, математический гегельянизм был бы историческим нонсенсом; однако не может не поражать то, что диалектические тенденции обнаружились примерно одновременно в философии и в науке (открытие Лобачевского было сделано еще при жизни Гегеля. — М. К.)» [91, с. 20].

Революция в геометрии заново поставила и проблему соотношения математики и реальности: если в картезианско-кантовскую эпоху кажущаяся непреложность евклидовых идей породила непоколебимое убеждение в однозначном соответствии геометрической фигуры с опытом, то, после того как Евклидова геометрия стала только первой среди равных, об этом уже не могло быть и речи. Проблема соответствия перестала быть интуитивно очевидной и перешла в сложную область преобразований и приложений: «множество геометрий имело своим следствием расконкретизацию каждой из них. Реализм (соответствие реальности. — *М. К.*) стал достоянием не какой-либо одной из них, а всех в целом... Как известно, эквивалентность различных геометрических образов была определенным образом установлена, когда оказалось, что и те и другие (образы. — *М. К.*) соответствуют одной и той же алгебраической форме... Именно в качестве отношений раз-

личные геометрии эквивалентны. Именно в качестве отношений они обладают реальностью, а не по отношению к некоторому объекту, опыту или образу интуиции. Рассмотрим, с одной стороны, деконкретизацию основных понятий и, с другой стороны, конкретизацию отношений между этими обесцвеченными понятиями» [там же, с. 24, 27]. Но дальше мы не пойдем вслед за Башларом, а остановимся только на философском смысле отмеченного им процесса. Диалектический синтез в развитии научного знания выражается в переходе на более высокий уровень абстракции, представленный в данном случае алгебраическими структурами, заменившими пространственные интуиции классической геометрии. Но, будучи более абстрактными в смысле меньшей наглядности, они оказываются гораздо конкретней в смысле приближения к физической реальности, потому что именно алгебраизация сделала геометрию эффективным инструментом физического знания. Здесь повторяется та закономерность, которую еще В. И. Ленин отметил в «Философских тетрадях»: абстракции отражают природу «глубже, вернее, полнее», нежели непосредственные данные чувств, включая и «абстрактную чувственность» геометра.

Аналогичную роль сыграл в возникновении теории относительности аппарат тензорного исчисления. Башлар решительно восстает против прагматистски-конвенционалистского понимания роли математики в науке. Математика не только универсальный язык науки, но и ее мысль: «Например, инструмент тензорного исчисления — чудесный оператор общности; с его помощью дух получает новые способности обобщения. Перед наступлением математической эры, в век твердых тел (имеется в виду корпускулярная физика Ньютона. — *М. К.*)... мышление резюмировало проведенные эксперименты. В новой релятивистской науке единственный математический символ с емким значением обозначает тысячу проявлений скрытой реальности: мышление становится программой экспериментов, которые надо осуществить» [там же, с. 55]. Эксперимент и теория меняются местами, в их непрерывном диалоге, в котором и заключается жизнь науки, ведущая роль отныне принадлежит математической теории, которая сама заранее задает эксперименты, разумеется, в отношении их физического смысла, а не технической исполнимости. Соответственно этому и сама физическая реальность уже никак не может трактоваться феноменалистически, потому что ведущая роль математического описания в терминах кантовской философии означает, что мы познаем не феномены, а ноумены: реальность открывается нам в математических конструкциях, а экспериментально фиксируемые феномены служат лишь подтверждением правоты теоретической конструкции. Сама по себе физическая реальность не наблюдаема и, следовательно, ноуменальна.

Но надо по этому поводу сказать, что в своей борьбе за «новый стиль научного мышления» и против позитивистского феноменализма Башлар заходит несколько дальше, чем следовало бы: у него физическая реальность оказывается простым коррелятом

физико-математического знания, и потому возникает опасность противоположной крайности, а именно, используя ленинскую терминологию, — «идеализма мысли», который, конечно, глубже и интереснее, чем позитивистский «идеализм ощущения», но тем не менее по-своему деформирует отношение науки к реальности. Нечеткость эпистемологического мышления Башлара проявляется и в том, что он не различает, по-видимому, философского и естественно-научного понятия материи и потому приближается к энергетизму в таких, например, формулировках: «Приходится вместе с современной физикой считать, что энергия воплощается в материи, сливается с материей в своего рода непрерывном структурном обмене... По современным представлениям, это означает онтологическую диалектику. Атом не только атомизирует все феномены, которые атомизируются вокруг него, но дает структуру всей энергии, которую испускает... Поэтому теперь уже недостаточно сказать, что мы знаем материю благодаря энергии как субстанцию через ее проявление, тем более нельзя сказать, что материя обладает энергией, но следует сказать, что материя из энергии и соответственно энергия из материи. Эта замена глагола «иметь» глаголом «быть» встречается не раз в новой науке. Она представляется нам неисчислимой по своему метафизическому значению. Она дает возможность поставить уравнение на место описания, количество на место качества... Благодаря своему энергетическому развитию атом есть становление в большей мере, чем бытие, он есть движение в большей мере, нежели вещь. Он — элемент становления бытия, схематизированный в пространстве-времени» [91, с. 65, 68].

Что касается непосредственного физического смысла «новой науки», то Башлар, несомненно, прав. Но другое дело — философская интерпретация. Несомненный примат излучающего поля над дискретными сгущениями атомарно-молекулярного порядка не означает тождества материи и энергии на философском уровне понимания, потому что энергия поля так же, как и структуры, образованные ее сгущениями и обладающие определенным сроком существования, после чего они теряют свою пространственную конфигурацию, являются формами материи в философском смысле этого слова, если, разумеется, стоять на позициях материализма. С точки зрения материализма, точнее, диалектического материализма, потому что традиционный материализм со сложностями современной науки справиться не в состоянии, говорить о тождестве материи и энергии не имеет смысла, хотя бы потому, что мы не знаем, каковы будут физические представления о материи в дальнейшем и как будет тогда определяться «фундаментальная физическая реальность»: нельзя же думать, что современные физические представления сохранятся навечно. А вот с точки зрения идеализма, «тождество материи и энергии» имеет смысл, а именно тот, что реальность уже можно теперь понимать энергетически, а не материалистически и что материя как объективная реальность есть порождение энергии, которую, следовательно, нужно пони-

мать иначе. Но как? «Философия процесса» Уайтхеда и дает нам, быть может, один из наиболее глубоких и разработанных вариантов идеалистического энергетизма, в ней, как мы видели, энергия определяется виталистически, как «физическое чувство», как раз на метафизическом уровне объяснения. Этого — последнего — шага в интерпретации новых физических открытий Башлар не делает (кстати, ссылки на метафизические труды Уайтхеда встречаются в его работах), но он делает первый шаг к идеализму, заявляя: «Таким образом, изучение микроэнергетики нас, кажется, ведет к дематериализации материализма» [там же, с. 67]. Однако прямых свидетельств его полного перехода на позиции идеализма мы не имеем, потому что главным объектом его философской критики от имени современной науки становится «непосредственный реализм», интуитивистский «шозизм», на место которого он хочет поставить «дискурсивную метафизику математического реализма», желающую постигнуть «реальность посредством возможного», осмыслить действительность как «математическую организацию... квантовых вероятностей» [там же, с. 82].

Эти — далеко не оптимальные — формулировки Башлара допускают интерпретацию в диалектико-материалистическом духе, но мы не собираемся ни «подтягивать» его к нашей позиции, ни, наоборот, с брезгливым высокомерием толкать в «болото идеализма». Пожалуй, наиболее правильным будет считать его позицию гносеологически незавершенной, промежуточной, с определенной идеалистической тенденцией, которая ослабела к концу его жизни. Но сам этот вопрос о философской платформе Башлара был бы совершенно праздным, если бы у него не встречалось мыслей, проникнутых диалектикой, историзмом и решительным неприятием позитивистского субъективизма в трактовке физико-математического знания. Именно эти черты его «философии науки» и делает его взгляды достойными изучения. Весьма ценным аргументом против позитивизма стала постоянная демонстрация взаимопроникновения математического описания и эксперимента в современной физической теории, взаимопроникновения, благодаря которому сенсуалистический редуктивизм, которого упорно придерживались представители логического позитивизма при построении «языка науки», превратился в явную деформацию научного метода. Бессмысленно не только редуцировать математическое знание к эмпирическому, как это пытались делать во времена Локка и Милля, но равным образом противоречит реальности научного познания и неопозитивистская дихотомия аналитического (логико-математического, или конвенциального) и синтетического (эмпирического) компонентов знания. Как раз математический элемент и становится воплощением «творческого синтеза» в современной науке, пришедшего на смену традиционному индуктивизму.

Башлар убедительно показывает несоответствие самого метода аналитического редуктивизма, правила которого сформулировал еще Декарт в знаменитом «Рассуждении о методе», современ-

ным процедурам физического знания. Декарт рекомендовал исходить из абсолютно простого и интуитивно очевидного, чтобы затем реконструировать сложное из простого. Эту методологию Локк ввел в теорию познания — так появилась программа построения «корпускулярной» теории души вслед за тем, как Ньютоном была уже — в основных чертах — построена корпускулярная «натуральная философия». Современная физика поступает как раз наоборот: опираясь не только на позитивный, сколько на негативный опыт (вспомним роль отрицательного результата опыта Майкельсона при возникновении теории относительности), она творческим усилием мысли сразу восходит к сложному — к математической теории, точнее говоря, гипотезе и с помощью усложняющих преобразований ищет приложения математической формулы к физической реальности, а затем уже на сцену выходят «очевидность» и «простота». «Очевидность» не что иное, как приложимость, приобретение формулой физического смысла, опосредованное сложными математическими преобразованиями, а «простота» — результат сознательного упрощения на основе уже полученного сложного закона, т. е. она предстает как результат исследования, а не его начало. Так, например, простые законы классической механики получаются из сложных законов релятивистской механики при определенных значениях переменных. И везде оказывается правилом, что нет никаких абсолютно простых, изолированных друг от друга основоположений, но каждое определение предполагает выведение, если не в строгом логическом смысле, то по крайней мере в смысле соотнесения с определенным движением математической мысли. «Это, на наш взгляд, настоящая коперниканская революция в сфере эмпиризма» [там же, с. 157]. Так, в историческом процессе развития физики роль исходного интуитивного очевидного понятия, определяемого само по себе, играло понятие силы. Затем к нему присоединились чисто эмпирические понятия работы и энергии, а также мощности. Но развитие физики показало, что эти понятия органически связаны и, следовательно, понятие силы не может считаться основополагающим, каким оно должно было быть согласно картезианской методологии, а появление квантовой теории вообще низвело понятие механической силы на уровень метафоры. «Таким образом, мысль, одушевляющая математическую физику, так же, как и области чистой математики, есть сознание целостности. Отсюда важность понятия группы и там и тут» [там же, с. 165].

Анализ Башлара дает ценную аргументацию в защиту всеобщности диалектики, каковая часто подвергается сомнению или прямо отвергается даже людьми, считающими себя приверженцами марксизма, такими, как, например, ранний Лукач или Сартр в последнее двадцатилетие своей жизни. Башлар справедливо отмечает диалектику (не сознаваемую, как правило, учеными-специалистами) как в историческом движении научной мысли, так и на каждом ее отдельном витке, по существу повторяя (на свой лад, конечно) мысль Ф. Энгельса о том, что естествознание

XVII—XVIII вв. еще могло довольствоваться метафизическим методом, а современная наука все больше проникается диалектикой. Безусловно диалектика в социальной сфере более заметна, но в области природы и изучающих ее наук исследователь, соединяющий философскую культуру, естественно-научную подготовку и навык исторического мышления, можно сказать, с естественно-научной точностью находит диалектические закономерности.

Теперь попытаемся выяснить, какой смысл вкладывает Башлар в само понятие диалектики, ибо этим словом он пользуется очень и даже слишком часто. Выяснить это нелегко, потому что он не оставил сколько-нибудь разработанной теории диалектики, а предпочитал учить ей на примерах. Первое, что можно отметить, касается декларации независимости по отношению к гегелевскому методу. «Философию-не не стоит рассматривать вместе с априорной диалектикой. В особенности она мало что может взять для себя от гегелевской диалектики» [88, с. 135]. Суждение не очень проницательное: каков бы ни был удельный вес априоризма в системе Гегеля, его диалектика отнюдь не была чисто априорной, даже в «Науке логики», не говоря уже о «Феноменологии духа» или «Философии права». Тем более что в рассмотренной нами книге «Новый дух науки» революция в геометрии легко и естественно укладывается в формулу триады, хотя «высший синтез» не является простым объединением противоположностей, как у Гегеля, а построением широкой объемлющей теории. Это и дало основание одному французскому исследователю сделать общий вывод: «То, что Башлар именует диалектикой, это движение индукции, которое перестраивает знание, расширяя его основу, его отрицание понятий и аксиом не более чем аспект их обобщения» [107, с 196]. С этим суждением вряд ли можно полностью согласиться, потому что такое понимание действительно «не более чем аспект» более широкого понятия диалектики у Башлара. Тем более что другой исследователь считает — и справедливо, — что у нашего автора «два типа диалектики: один развертывается вокруг идеи дополнительности, другой — вокруг идеи отрицания» [182, с. 176]. Можно к этому добавить, что у Башлара есть по крайней мере еще один «тип диалектики», связанный с идеей «тотальности», которая шире идеи дополнительности, но имеет принципиальное значение для понимания особенностей диалектики как метода познания. И Гегель, и Маркс, и Ленин рассматривали диалектику как особый способ постижения конкретного, расчлененной внутри себя тотальности. Именно при работе с органическими системами оказывается несостоятельной методология Декарта. Картезианский аналитический редуктивизм с его требованием идти от простого к сложному опирался на абстракции, ошибочно принятые за реальность, которая становится простой только тогда, когда ее упрощают. Современная наука восстанавливает органическую сложность мира и возвращается от сложной целостности к простому моменту классической физики, точно указывая его место в системе. Это и есть основная форма диалектического в мышлении Башлара. Что

же касается теории диалектики, то надо прямо сказать, что он к ней вкуса не имел и видел смысл своей деятельности в том, чтобы раскрывать многообразие диалектических форм в творениях человеческого духа и, прежде всего, в науке и поэзии. Мы далеко не исчерпали темы «диалектика науки» в философии Башлара (хотя надеемся, что главное отметили), но теперь обратимся к его трактовке поэзии, ибо без этого будет не до конца ясен общий контекст его мышления.

На первый взгляд поэтика Башлара находится в антагонистическом противоречии с его эпистемологией. Начать с того, что Башлар постулирует радикальную автономию воображения по сравнению с разумом и делает это так, что, кажется, отсекает всякие связи с другими душевно-духовными функциями. «Воображение в человеческой психике есть опыт начала, само переживание новизны... функция ирреального... Мы бы с удовольствием сказали, что функция ирреального воистину динамизирует психику, тогда как функция реального (разум. — *М. К.*) есть функция остановки, запрета, функция, которая сводит образы к простому значению знаков» [там же, с. 146]. Сразу устанавливается дихотомия реальности и воображаемого, строгого мышления и вольной мечты, цензуры и безграничной свободы. Подчеркивая изначальную и непреодолимую своеобычность воображения, Башлар, по справедливому замечанию одного историка эстетики, оказывается «более идеалистичным, чем самый идеалистический из эстетиков Бенедетто Кроче» [133, с. 15]. Но это не значит, что он в эстетике идет по стопам главы итальянского историцизма. Думается, источник его дихотомии совсем иной. Это, конечно, гипотеза, но нам кажется, что этот способ, с помощью которого Башлар вводит воображение в структуру человеческой ментальности, более всего напоминает фрейдистскую схему центрального конфликта «принципа реальности» и «принципа наслаждения»: первый принцип подразумевает императив приспособления и, следовательно, самоограничения, а второй обозначает безграничную жажду самоудовлетворения. Поскольку Башлар подчеркивает прежде всего бесконтрольность воображения, его свободу от сознательного ограничения, он уравнивает его с бессознательным, чего не делал, кстати, Кроче, не говоря уже о представителях классической философии. Более того, степень освобождения от цензуры сознания становится для Башлара критерием поэтической ценности произведения. Это уже входило в символ веры сюрреалистов (Башлар написал книгу о Лотреамоне), а в том, что касается структуры поэтического образа, он следует за Юнгом. «Поэтический образ не подчиняется давлению, он не эхо прошлого (не детерминирован прошлыми впечатлениями. — *М. К.*) ...Великие образы одновременно обладают историей и предысторией, они всегда и воспоминания, и легенды» [89, с. 147]. В этих высказываниях кажущееся противоречие, которое разрешается с помощью юнгианского понятия коллективного бессознательного: история (биография) индивида не влияет на поэтический образ, но он

(образ) всплывает из глубин общечеловеческой предыстории сознания. «Мы приписываем собственную жизнь образам, архетипам, деятельность которых продемонстрировал психоанализ... Воображаемые образы суть сублимации архетипов в большей степени, чем воспроизведение реальности» [там же, с. 4—5]. Благодаря этому образ поэта, запечатлевающий сиюминутное мгновение, открывает путь к «археологии образов», воплощает единство «горизонтального» (индивидуального) и «вертикального» времени, которое в конечном счете ведет к трансисторическому, т. е. «метафизическому». Отсюда и знаменитое определение Башлара: «поэзия есть метафизика мгновения» [90, с. 224].

Открытие «метафизического» измерения поэзии делает весьма проблематичным единство философских воззрений Башлара. В его эпистемологических работах проступают контуры «дискурсивной метафизики», «математического реализма», осознающего диалектическое движение знания. Эта «метафизика» исторична, но прямо противоположный характер имеет метафизика, подразумеваемая его психоанализом воображения, она вневременна и уходит в глубины бессознательного. Здесь, таким образом, получается, что воображение, а не разум (воображение, психоаналитически обработанное) — инструмент философского познания. Но что оно может познать, ведь сам Башлар объявил его «ирреальным»? Нужно ли понимать ход мыслей нашего автора так, что психоанализ, расшифровывая ирреальные образы, дает нам знание реальности? Тогда получается, что у него два понятия реальности: одно в контексте «дискурсивной метафизики», другое — в контексте психоаналитической метафизики; и вместе с тем два понимания роли психоанализа: одно дело, когда психоанализ расчищает почву для формирования установок научного сознания, устраняя предрассудки и ненаучные допущения обыденного сознания (оно потому и обыденное, что некритично по отношению к разнообразным своим «данностям»), и совсем другое — когда психоанализ превращается в основной метод познания реальности. В первом случае мы имеем дело с необходимой пропедевтической процедурой, и можно только спорить о наиболее адекватном ее обозначении (нам представляется, что лучше было бы ее назвать герменевтикой, неужели психоанализом, поскольку последний термин связан с однообразным формализмом фрейдистского, юнгианского, адлеровского и т. п. типов), во втором — с утверждением, что глубинная реальность отражается в подвалах бессознательного, но не в научном сознании. Если принять вторую точку зрения, то следовало бы переписать все ранние и зрелые эпистемологические работы Башлара, потому что все они показывают несовместимость научной картины мира с «непосредственным реализмом», т. е. с интуитивистским пониманием действительности, в частности с бергсонизмом. Но «метафизика поэзии» как раз и возвращает к интуитивизму, хотя и в несколько ином виде, чем у Бергсона (некоторые исследователи склонны отождествлять «воображение» Башлара и «интуицию» Бергсона [см. 182, с. 146], но

здесь аналогия, а не тождество). Имплицитную философскую позицию позднего Башлара следует назвать уже не «математическим реализмом», а интуитивистским психологизмом.

Можно попытаться спасти философскую последовательность Башлара, как это сделала М. Мак-Аллестер, если допустить, что у него есть определенная координация между «высшим» и «низшим», между тяготеющим к подземным силам воображением и высшей силой разума, «диалектика глубины и вершин, фундаментальная для эстетики Башлара» [87, с. 104]. Однако это не более чем красивое предположение, ибо надо еще развернуть цепь диалектических опосредствований между воображением и разумом, чего еще пока не сделал ни один поклонник Башлара, так что подлинным итогом его философствования приходится признать не диалектику, а дуализм воображения и разума, глубокую трещину в самом фундаменте всего построения.

§ 3. Антиномии исторического знания

Девятнадцатый век ознаменован необычайным расцветом исторической науки. Никогда еще не было в Европе такого большого числа неутомимых тружеников на поприще истории, такой огромной подготовительной работы архивных изысканий, издания документов всевозможных видов, наконец, таких монументальных достижений исторического синтеза, как «История России» С. М. Соловьева, «Римская история» Т. Моммзена или «Всемирная история» Ф. Х. Шлоссера, но, пожалуй, еще большее значение имели принципиальные сдвиги в самом методе исторического исследования: установление канона научной критики источников и замечательные успехи археологии, которые не только гигантски расширили объем знаний в области древней истории, но и нанесли смертельный удар рационалистическому гиперкритицизму, не признававшему статуса исторического источника за эпическими произведениями древности и религиозной литературой. Раскопки показали, что и Гомер, и Библия «весьма информативны» в историческом смысле, хотя их авторы явно не ставили своей целью удовлетворить любознательность любителей старины. Данные археологии освободили историков от рабской зависимости, в которой они находились, когда пользовались исключительно письменными свидетельствами, ибо это означало зависимость от чужих мнений. Конечно, критика источников дала возможность освободить письменную традицию от явных искажений, и все же даже она не могла помочь тогда, когда интерпретации должны были подлежать мифологические тексты. В этих случаях невозможно было точно указать грань между реальностью и вымыслом: помимо явно фантастического элемента подозрение — и притом совершенно законное — вызывали и псевдоисторические подробности, то тут, то там вкрапленные в «священные сказания». История научного изучения Библии в высшей степени поучительна...

Археология снабдила историка независимым источником информации, «вещественными доказательствами», позволяющими сличить показания источников с реальностью, доступной непосредственному обозрению. Казалось, перед историческим знанием открывается широкая и прямая дорога бесконечного прогресса, но этого не произошло: с конца XIX столетия явственно обозначались признаки того явления, которое несколько позже получило название «кризис историзма», хотя вернее его можно было бы назвать «кризисом буржуазного исторического сознания». Это явление сравнительно неплохо исследовано в нашей литературе, и, чтобы не повторять известного, мы укажем только на один признак кризиса буржуазного исторического сознания, на который, пожалуй, меньше всего обращают внимание: на утрату веры в историю, падение престижа исторического знания и распространение исторического скептицизма. Тогда и развернулась, пользуясь удачным выражением знаменитого французского историка Л. Февра (1878—1956), «битва за историю», попытка отстоять значение и достоинство исторической науки в борьбе с различными формами позитивистского натурализма и релятивизма. Диалектический историзм Р. Дж. Коллингвуда (1889—1943) — одна из последних попыток такого рода, ибо за сорок лет, прошедших со времени посмертной публикации его книги «Идея истории», в немарксистской литературе не появилось ничего равного ей по глубине и всесторонности рассмотрения философских проблем исторического знания.

Не в пример ранее рассмотренным нами в этой главе представителям буржуазной «философии науки» Коллингвуд сознательно пользуется диалектикой как философским методом, единственно адекватным своему предмету, каковым является «конкретная мысль истории и философии» [113, с. 195]. Уже из этого высказывания видно, что диалектика Коллингвуда носит идеалистический характер, ибо ее функционирование обусловлено конкретностью мысли, а не каким-либо иным объектом, но эта идеалистическая доктрина сумела вобрать в себя всю традицию идеалистического историзма, начиная с Гегеля и кончая Кроче. Коллингвуд постоянно стремился соединить теорию с практикой. Согласно идеалистической диалектике понятие есть «логический организм», что известно каждому, кто читал Гегеля. Коллингвуд вместо этого термина пользуется своим, называя понятие «шкалой форм». И само понятие истории тоже представляет собой «шкалу форм». Каких форм? — Тех, которые выявились в историческом процессе мышления об истории: историческая традиция и наполняет конкретностью сегодняшнее философское понятие истории. Это и есть принцип единства логического и исторического, выдвинутый еще Гегелем. Коллингвуд отличается от учителя только в одном отношении: как современный историк он не верит в абсолютную истину и не согласен с тем, что история может окончиться, пока остается на земле человечество. «Абсолютной» истина может быть только для данного мыслителя, не только может,

но и должна быть, потому что в противном случае он мог бы придумать еще что-нибудь. Аналогичным образом история действительно заканчивается на современности, но только в том смысле, что историк научно может проследить нить, ведущую от прошлого к настоящему, но не в будущее, ибо будущее выходит за рамки компетенции историка. «Исторические законы» — миф, созданный позитивистами и обязанный своим появлением путанице понятий, которая состоит в том, что понятие истории смешивается с понятием природы, а историческая наука — с естествознанием.

Но и Гегель, и Вико (на которого часто ссылается Коллингвуд) смотрели на этот вопрос совсем иначе. Вико, например, писал о «вечной идеальной истории», согласно которой «протекают во времени все отдельные истории Наций в их возникновении, движении вперед, состоянии, упадке и конце» [17, с. 495]. А что касается Гегеля, то большинство «законов истории», открытых классиками позитивизма XIX в., уже содержалось в его философии истории. Без сомнения, если бы автор «Идеи истории» услышал это возражение, то у него сразу нашелся бы ответ: формулировки законов у Вико и Гегеля — пережиток античного «субстанциализма», который, строго говоря, несовместим с историзмом. Итак, Коллингвуд — приверженец «чистого историзма», для которого не существует диалектики природы и истории, а есть диалектика самой истории. Причем этот тезис изображается как результат развития всей европейской философско-исторической мысли. Но философские предпосылки этого «чистого историзма» автор все-таки находит уже у Канта и Гегеля. Кант важен тем, что он принципиально противопоставил сферу чувственно-воспринимаемых явлений, под которой он правильно понимал природу, сфере вещей в себе, понятие которой он должным образом не расшифровал, а Гегель правильно (хотя и не до конца последовательно) противопоставил природный процесс историческому. Однако он был не прав, отрицая за природой возможность изменения во времени. Дарвинизм исправил эту ошибку. Но не означает ли торжество дарвинизма вместе с тем и торжество неприемлемого для Коллингвуда «натурализма», поскольку признание за природой изменения во времени лишает основания гегелевское противопоставление исторического процесса природному: и тот и другой, оказывается, представляют собой цепь «событий»? Этот вопрос заставляет приверженца чистого «историзма» углубиться, так сказать, в микроскопический анализ понятия «процесс».

Оказывается, само понятие процесса неодинаково, и Коллингвуд предлагает проводить различие «между философией изменения, в котором некий субстрат x переходит от одного состояния к другому, и философией развития, для которой нет субстрата и нет его состояний, но всегда кое-что превращается в нечто иное... Если A превращается в B, должны ли мы называть его A или B? — И так, и этак, но в различном смысле (и для идеалиста-гегельянца диалектика не означает нарушения законов формальной логики. — *М. К.*). Я скажу, что A — актуально A и виртуаль-

но *B*. Но что оно на самом деле? — Это зависит от того, что Вы понимаете под «на самом деле». Вы можете иметь в виду актуальность в противоположность виртуальности. Тогда оно А... Вы можете иметь в виду «в сущности»... И в этом смысле оно в действительности есть *B*. В этом случае мы исходим из того, что развитие *A* в *B* есть процесс, и это подразумевает, что действительная природа вещи выступает только при условии полного ее развития, если даже сейчас она представляет собой нечто скрытое. Это значит, что мы не только вправе описывать *A* как рождающееся *B*, но обязаны это делать, ибо это лучше, чем называть вещь только *A*, что подразумевало бы, что в ней нет никакого стремления к *B*» [цит. по: 123, с. 269—270].

Нетрудно заметить, что это рассуждение достаточно только для того, чтобы отличить органический процесс от неорганического, но оно не годится для того, чтобы отделить суперорганический процесс от органического. Иными словами, здесь еще не проглядывает специфика исторического, хотя для Александера или Уайтхеда этого рассуждения было бы достаточно, чтобы назвать жизнь «исторической». Однако Коллингвуд с этой квалификацией не согласился и назвал данную позицию «псевдоисторической». История не просто процесс «событий», не просто превращение органического (скажем, семени в растение), она «процесс действий». Действие же отличается от простого события тем, что оно имеет две стороны: внутреннюю и внешнюю. Внешняя сторона действия дана в чувственном восприятии и потому составляет часть природного процесса, вернее, особый класс явлений, а внутренняя сторона — это «ноумен», т. е. что-то, принципиально несводимое к явлению. На этот вопрос как раз и ответил Гегель: понятие и есть это внутреннее, только в природе понятие обладает в-себе-бытием, а в истории — для-себя-бытием, которое есть не что иное, как «сознание свободы». Отсюда внутренняя сторона действия есть свободное самопроявление человека — то, что, собственно, Гегель и называет «разумом» (хотя к этому пониманию примешиваются еще и атавизмы теологического взгляда, который наш автор решительно отбрасывает). Вслед за великим немецким философом Коллингвуд отстаивает «рациональность истории», что ни в коей мере не означает, что действия человека целиком определяются «холодным рассудком» без участия аффективного элемента, или, как писал сам Гегель, без «страстей». Напротив, «страсти» составляют материал истории, ее «движущую причину», говоря аристотелевским языком, но задача историка — показать смысл событий, т. е. цели, которыми руководствовались люди, какие бы страсти за ними ни скрывались. Сами эти страсти лежат за пределами исторического понимания (может быть, в области психологии, как, например, думал Дильтей и как считали Фрейд и его последователи), но не в области истории. Это, пожалуй, решающий пункт концепции Коллингвуда, в которой онтология исторического процесса сливается с гносеологией исторической науки.

Из всех компонентов исторической мотивации одна только мысль — целесообразное полагание — доступна познанию, потому что она представляет собой своего рода «вечный объект» (Коллингвуд сам пользуется здесь термином Уайтхеда), способный возрождаться в самых разнообразных временных контекстах, т. е. в разные эпохи. И здесь нет никакой мистики: «мысль», о которой идет речь, возрождается не сама по себе, а благодаря познавательным усилиям историков, которые устанавливают цель данного исторического действия и, если эта цель установлена правильно, то последующие поколения исследователей ее подтверждают, как бы «прокручивая заново» цепочку событий, приведших к данному результату. Коренным условием исторического познания становится, таким образом, идентификация мысли историка с мыслью того лица, действия которого являются предметом его изучения, или, как заявляет Коллингвуд, «про-игрывание прошлого опыта» в сознании историков. Так вот: можно заново проиграть ход мыслей исторического деятеля (например, Наполеона в Аустерлицком сражении, что превосходно делают военные историки, начиная с Клаузевица), но нельзя достоверно знать, какие чувства и переживания он испытывал. Ибо эмоционально-психологический компонент исторического действия включен в гераклитовский поток непрерывного изменения, и даже сам человек никогда не испытывает дважды одного и того же переживания и тем более этого не сможет сделать другой, т. е. историк, отделенный от своего персонажа эпохой и образом жизни. Надеяться воспроизвести чувствования людей и эпох — значит смешивать историю с искусством, с исторической романистикой в частности.

В основу исторического познания Коллингвуд положил гегелевскую концепцию тождества субъекта и объекта как условия исторической истины. Собственно, впервые это попытался сделать еще Дильтей, но Коллингвуд устраняет иррационалистические мотивы его концепции. Историческое познание возможно потому, что историк, сам мыслящий, может понять прошлую мысль, потому что это человеческая мысль и, следовательно, в принципе доступна пониманию. Историческое познание действительно, т. е. дает истину, в той мере, в какой историку удается это сделать, а это в свою очередь зависит от самого историка, но и не только от него: там, где нет фактов, никакой изумительный исторический ум не может придти к достоверному знанию. Следовательно, возможность исторического знания превращается в действительность постольку, поскольку историку удается показать, что находящиеся в его распоряжении факты подтверждают его версию «про-игрывания мыслей». Субъективное ощущение правоты никакого значения в науке не имеет. История, — повторяет Коллингвуд, — есть наука, а не свободная игра воображения, хотя последнее совершенно необходимо для историка.

В изложенном нами контексте и следует понимать часто цитируемое, но гораздо реже понимаемое высказывание Коллингвуда: «Всякая история, таким образом, есть история мысли, где

мысль понимается в самом широком смысле и включает все виды сознательной активности человеческого духа» [цит. по 123, с. 146][1]. Это определение вызвало бурю негодования в литературе, но оно было не случайной обмолвкой, а резюме всей рассматриваемой концепции исторического знания, необходимым выводом из исходных посылок, а не случайным высказыванием, которое можно убрать, сохранив остальное. От согласия или несогласия с этим положением зависит судьба всей концепции. Позиция Коллингвуда такова: или вся история есть история мысли, или история как наука просто невозможна. В этом определении, по замыслу Коллингвуда, сходятся нити принципиальных проблем теории исторического знания и в нем же содержится решение, казалось, бы, непреодолимых противоречий, существование которых питало и питает скептицизм в отношении возможностей исторического познания. Главное из этих противоречий — противоречие исторической ретроспекции: прошлое всегда познается из настоящего, но как это может быть, если прошлое умерло, его нет, а живо только настоящее? Естествознание познает законы — устойчивое и повторяющееся, — потому имеет законное право на существование. Но если взять этот критерий за основу, то историческое познание просто невозможно, потому что непосредственно оно занято реконструкцией исчезнувшего единичного, его ведь интересуют вопросы типа: причастен ли боярин Годунов к погибели царевича Димитрия? Конечно, можно искусственно построить «охватывающий закон», из которого можно было вывести возможность данного частного случая, и такие попытки делались некоторыми участниками современной дискуссии по логике и методологии исторической науки, но ведь из такого закона вытекает не действительность факта, а его возможность. Как же возможна наука об исчезнувшем? Остроту этого вопроса надо, что называется, прочувствовать: ведь это не ответ, если скажут, что мы судим о прошлом на основании вещественных реликвий или документов, аутентичность которых мы смогли установить. Ссылка на процедуру исторического исследования здесь к делу не относится. Ведь вопрос заключается в том, соответствует ли эта фактическая процедура нормативному критерию научности, т. е. в том, заслуживают ли люди, занимающиеся таким делом, звания ученых. Вопрос должен быть решен в принципе: на каком основании мы утверждаем познаваемость прошлого из настоящего?

Б. Кроче отвечал на этот вопрос просто: «всякая истинная история есть современная история». Но это не решение проблемы, потому что отсекается одна из сторон противоречия: ведь надо показать, как прошлое живет в настоящем, а то, что историк нахо-

[1] Голландский исследователь Дуссен в своей книге впервые вводит в научный оборот материалы из неопубликованных рукописей Коллингвуда. В этих материалах встречаются формулировки более удачные, чем те, которые вошли в опубликованный текст, а иногда и существенно его дополняющие. Поэтому мы иногда прибегаем к этим формулировкам, тем более что «Идея истории» переведена на русский язык и, стало быть, доступна широким кругам читателей.

дится в настоящем, нечего подчеркивать, это самоочевидно. Надо еще показать, что, будучи современной, история не теряет своего предмета (прошлого) и способна, несмотря на свою современность, а часто и вопреки ей, давать объективную истину. Это и сделал Коллингвуд на свой манер (поэтому его и нельзя считать всего лишь учеником Кроче, как это иногда утверждают). Его решение антиномии, заключенной в противоречивом понятии «современная история», и заключается в концепции «про-игрывания прошлой мысли». Когда это происходит, прошлое оживает в контексте настоящего, оставаясь в то же самое время прошлым, а не настоящим, ибо оно конституируется в сознании историка диалектически, т. е. как отрицание настоящего в настоящем же. В результате сознание историка, оставаясь единым, внутренне раздваивается. «Для Данте «Комедия» была целым миром. Для меня «Комедия» — только часть мира, а другая часть — это все то, что мешает мне буквально отождествить себя с Данте. Я, таким образом, действительно про-игрываю средневековое миросозерцание Данте... но я про-игрываю его в контексте... который придает ему новое качество, качество быть элементом в составе мыслительного целого, которое выходит за его пределы, вместо того чтобы просто быть целым, за пределами которого ничего нет (как это было для Данте. — *М. К.*). Это качество быть элементом моего опыта, ограниченным и уравновешенным другими элементами и тем самым входящим в гармонию целого, есть идеальность истории. Целое действительно и только действительно» [цит. по: 123, с. 147].

Из этой выдержки, которая не вошла в опубликованный текст «Идеи истории», ясно, какой ценой добился Коллингвуд разрешения гносеологической загадки, поставленной практикой исторического исследования. Цена эта очень высока: отождествление исторического процесса с историческим сознанием живых поколений и даже с историографической практикой. Вне живого опыта настоящего (как это следует из цитаты) прошлое лишь «идеально», и оно становится действительно только в связи с настоящим, а это значит, что историческое бытие всегда дано в единстве с историческим познанием, так что прошлое, взятое само по себе, есть лишь возможность, простая абстракция. То же самое и настоящее: лишенное прошлого оно теряет длительность и сужается до исчезающего мгновения, т. е. превращается в простую мысль вместо живой реальности. Конкретность действительности создается взаимопроникновением противоположностей прошлого и настоящего, это общее гегелевское правило, примененное к специфике исторического знания. Это позиция идеалистического монизма в понимании исторического процесса, с точки зрения которого само различие между субъективным и объективным полагается историческим сознанием и существует только для сознания. Детерминация есть самодетерминация, потому что характер ситуации, в которой субъект принимает решение, определяется им самим, и, следовательно, ситуация тоже «состоит из мыслей». Так,

в средние века вера в сверхъестественное была «объективным фактором» исторического процесса. Конечно, абстрактный рационализм — плохое подспорье в историческом объяснении: заблуждения, субъективные оценки исторической ситуации реально воздействуют на исторический процесс, в истории нет и механического детерминизма вообще, но Коллингвуд упорно ограничивает свой анализ «мысленными экспериментами» в области микропроцессов исторической реальности, главным образом, индивидуальных действий исторических личностей. Его диалектическая теория не в состоянии объяснить объективной логики исторического процесса, которая тем заметнее, чем больше масштаб охватываемых нами исторических событий. Можно ли отрицать, например, наличие этой логики в исторической судьбе Европы примерно с середины XII столетия и вплоть до настоящего времени? Чтобы констатировать эту логику, вовсе не нужно быть объективным идеалистом, как Гегель, не нужно допускать и существования «железного», неотвратимо действующего закона, однозначно определяющего исход событий: люди не переставали быть свободными, т. е. «выбирать» свое поведение, но из массы этих свободных действий складывалась историческая необходимость, совершенно определенный по своему направлению ход вещей. Короче говоря, диалектика свободы и необходимости в историческом процессе, открытие которой составляет великую заслугу Вико и Гегеля, почти полностью испаряется из теории Коллингвуда и сохраняется лишь в деталях интерпретации «микроскопических» событий. Не случайно Коллингвуд выступил против двух современных ему концепций, в которых делалась хоть какая-то попытка определить главенствующие тенденции времени, мы имеем в виду концепции Шпенглера и Тойнби. Эти концепции по своей методологии ненаучны, но они важны своим стремлением понять «куда влечет нас рок событий» и дать общую ориентацию в эпохе. Вот почему книги и того и другого стали общественным событием, а работы Коллингвуда, несмотря на множество интересных мыслей, которые в них были, остались почти не замеченными современниками и были заново «открыты» лишь в спокойной обстановке послевоенного времени. Надо сказать, что в конце 30-х годов сам Коллингвуд осознал необходимость «единства теории и практики», о чем и поведал миру в «Автобиографии», но это как раз тот случай, когда практика оказалась лучше теории.

Прогностическую силу, масштабность и тем самым социальное влияние история обретает лишь в союзе с социологией, а вся теория исторического знания, разработанная Коллингвудом, обосновывает необходимость разрыва между ними. Позитивизм XIX в. хотел превратить историю в придаток социологии, в кладовую сырых фактов для социологического обобщения. Неокантианство последней четверти XIX в. с его защитой «идеографического метода» было первой и неадекватной формой теоретического протеста против социологической экспансии. Коллингвуд подвергает неокантианское кредо жесткой и справедливой критике. Во-первых,

его защитники упустили из виду, что различие в методах наук зависит от различия в предмете, а специфику исторического процесса они так и не поняли. Во-вторых, природу исторического метода они так и не сумели определить позитивно, а только противопоставили генерализирующему методу естествознания. В-третьих, в самой сердцевине их доктрины поселилось формально-логическое противоречие, потому что «наука об индивидуальном» — противоречие в определении. Критика неокантианства важна для понимания своеобразия позиции Коллингвуда, которое чаще всего не учитывается в литературе. Коллингвуд и здесь хочет остаться на позициях идеалистической диалектики, стараясь избежать характерного для немецкого и итальянского историцизма дуалистического противопоставления «наук о природе» «наукам о духе». Наука, по Коллингвуду, едина и специфика истории только в том, что она занимает на шкале наук место, соседнее с философией, хотя история не всегда была наукой, но стала ею только после того, как в области изучения древности произошла «бэконовская революция», а это случилось, по его мнению, совсем не так давно — в последней четверти прошлого столетия. Дело в том, что первая фаза в истории историографии была «компилятивной», или «догматической», когда задача заключалась только в том, чтобы соединить вместе готовый материал «авторитетов». Конечно, такая операция — процедура «склеивания» целого из кусочков — названия науки не заслуживает. Вторая фаза историографии — «критическая»; в ее рамках мысль эрудита приобретает уже определенную самостоятельность — начинает оценивать достоверность имеющихся в его распоряжении письменных свидетельств, но активность мышления здесь еще ограничивается только согласием или несогласием включить данное сообщение в компиляцию. Наконец, история как наука начинается тогда, когда историк подходит к своему предмету так же, как Ф. Бэкон рекомендовал подходить исследователю природы: задавая вопрос, который его интересует, и заставляя природу на него ответить.

Таким образом, общий признак науки — постановка проблемы и методически организованное усилие ее разрешить. В этом отношении история ничем не отличается от естествознания. Остается расшифровать — и это, конечно, самое главное, — в чем состоит это «методическое усилие», о котором мы только что упомянули. В связи с этим Коллингвуд и выдвигает знаменитую «логику вопроса и ответа», согласно которой (всякая) наука состоит не из одних только утверждений (как считали между прочим логические позитивисты), а из «комплексов», в которых воплощается взаимная импликация — «свечение», как сказал бы Гегель, — вопроса и ответа. В диалектике вопроса и ответа ведущую роль играет как раз вопрос, потому что «правильно» заданный вопрос обладает «логической эффективностью», т. е. способен продуцировать цепочку промежуточных вопросов-ответов, которые в конечном счете могут привести к решению исходной проблемы. Настоящий ученый так же, как и мыслящий детектив (в «Идее истории»

Коллингвуд подробно эксплицирует эту аналогию), отличается тем, что «умеет задавать вопросы».

Не приходится отрицать, что диалектика вопроса и ответа удачно конкретизирует принцип познавательной активности субъекта в противоположность созерцательно-интуитивистским гносеологиям. Следует только отметить, что она не исчерпывает существа научного метода вообще и не выражает специфики исторического метода именно потому, что Коллингвуд подчеркивает его общенаучность. Разъяснений автора достаточно, чтобы продемонстрировать логически-выводной характер исторического знания (впрочем, среди читателей-философов на Западе нашлось немало таких, кто обвинил Коллингвуда в «интуитивизме», что свидетельствует, конечно, об уровне логического мышления некоторых гуманитариев), но многое в структуре исторической науки осталось за бортом его исследования. Все свое внимание он обратил на ниспровержение компилятивной историографии с ее беспроблемностью и бездумием, пассивно-страдательным отношением к «источникам», которые компилятор упорно смешивает с историческими фактами. Коллингвуд по-своему и, может быть, убедительнее и строже, чем многие, кто писал до него, показал, что исторический факт — результат исследования, а не исходная данность, и что он диалектически связан с постановкой вопроса, который «связан с фактом как факт с вопросом, ибо как ничто нельзя считать фактом, если оно не дает ответ на вопрос, так и вопрос нельзя считать вопросом, если он не задан с убеждением, что факты для ответа на него появятся» [цит. по: 123, с. 30]. Но проблема факта и метода его установления далеко не исчерпывает всей логики исторической науки. Ведь существует еще и проблема исторического синтеза, проблема обобщения фактов в целостную картину эпохи, периода, крупномасштабного события. Неужели эти задачи должны быть отданы на откуп «компилятивной историографии»? Теории Коллингвуда не хватает подлинно диалектической всесторонности (несмотря на то, что он постоянно пользуется диалектикой как методом обоснования своих воззрений). Его концепция действительно связана с опытом исторического мышления, но только с личным опытом его работы археолога Римской Британии, с одной стороны, и историка философии — с другой. Отсюда и такое парадоксальное на первый взгляд сочетание акцента на фактологическом исследовании (здесь сказался его опыт археолога) с общегносеологическим интеллектуализмом девиза «вся история есть история мысли» (здесь чувствуется, конечно, опыт историка идей). В истории идей мысль действительно является подлежащим обнаружению фактом, и дело почти сделано, когда удается понять мысль, воплощенную, скажем, в той или иной философеме. Но даже в истории идей мы вынуждены выйти за пределы одних только мыслей вопреки рекомендациям Коллинвуда, ибо жизнь идей составляет часть истории культуры. Здесь Коллингвуд повинен в односторонности подхода, за которую сам справедливо упрекал Гегеля; только у Гегеля была

склонность выпячивать политическую историю, а у Коллингвуда — интеллектуальную. Но зато Гегель замечательно умел проследить перипетии макропроцесса общественного развития и отдельных его сторон, выпукло обрисовать специфические фазы процесса в диалектике преемственной связи и разрыва с прошлым, и многие его характеристики — при надлежащей интерпретации — до сих пор сохраняют научное значение, несмотря на крах системы абсолютного идеализма. Критикуя сравнительно-исторические обобщения Тойнби, Коллингвуд правильно отмечает, что тот подменяет органическую связь исторического процесса внешними отношениями искусственно изолированных «цивилизаций». Сам он применил процессуальный подход при изучении римской колонизации кельтской Британии [см. 112]. Жаль только, что этот подход не получил у него достаточного развития в рамках его общеисторической концепции, в которой гносеологические и логико-методологические проблемы подавили анализ объективной диалектики исторического процесса.

ПОСЛЕСЛОВИЕ

Философия XX в. во всех ее многообразных формах и проявлениях неизбежно оказывается связанной с диалектикой, причем в нескольких не совпадающих аспектах. Во-первых, попрежнему идет речь о том негативном отношении к диалектике, которое было выразительно подчеркнуто К. Марксом в «Капитале»: «В своем рациональном виде диалектика внушает буржуазии и ее доктринерам-идеологам лишь злобу и ужас, так как в позитивное понимание существующего она включает в то же время понимание его отрицания, его необходимой гибели, каждую осуществленную форму она рассматривает в движении, следовательно также и с ее преходящей стороны, она ни перед чем не преклоняется и по самому существу своему критична и революционна» [1, т. 23, с. 22].

Однако это, пожалуй, только одна, хотя и определяющая сторона дела. В условиях, когда на значительной части земного шара укрепилась мировая система социализма, когда диалектика становится орудием «позитивного понимания» и практического укрепления нового, социалистического общества, диалектика в ее превращенных и превратных формах приобретает новые идеологические функции. Она с необходимостью вызывает у различного рода ревизионистов и капитулянтов, у буржуазных идеологов различных направлений соблазн так или иначе нацелить самую диалектику против этого нового общества, сделать ее орудием «критики» и разрушения его... под предлогом «критичности и революционности» диалектики. Естественно, для выполнения этой функции диалектику необходимо «преобразовать», — и здесь на помощь буржуазной идеологии приходит история диалектики, знающая, кроме основного, магистрального пути развития диалектики, также и различные боковые и тупиковые ответвления, связанные с идеализмом. Последний дал, конечно, грандиозную систему диалектики классической немецкой философии, но он породил и целый ряд превратных ее пониманий, от негативной диалектики элейцев и буддистов-мадхъямиков и до мистических форм понимания тождества противоположностей [1].

---

[1] Еще Гегель видел в «мистике» синоним спекулятивного диалектического мышления, считая ее принципом «конкретное единство тех определений, которые рассудком признаются истинными лишь в их раздельности и противоположности» [24, т. I, с. 141]. Но это — лишь «рациональное зерно», гносеологическое основание мистики, а не сущность. Мистика — тупиковое ответвление в истории диалектики.

Но далеко не только интересы борьбы против научной, материалистической диалектики побуждают обращаться к диалектике идеалистической. «Диалектика, — констатировал немецкий исследователь проблем диалектики Р. Хайс, — является поистине всеобщим признаком нашего сегодняшнего мышления и сознания» [132, с. 11]. К этому побуждают и опыт современного научного познания, уже со второй половины XIX в. все более проникающегося диалектикой, и социальный опыт эпохи империализма, эпохи величайших социальных кризисов, мировых войн и революций, эпохи крушения капиталистического общества и смены его социализмом в мировом масштабе. Иными словами, навсегда миновал период господства метафизического, плоско-эволюционного мышления, бывшего характерным признаком эпохи «мирного» развития капитализма, его классических форм, когда казалось, что перед этим обществом лежат перспективы беспредельного роста. С переходом в эпоху империализма, с одной стороны, с революцией в естествознании, происходившей на рубеже XIX и XX вв., с другой, метафизический метод мышления был окончательно дискредитирован.

Сказанное не означает, конечно, приоритета диалектического метода мышления в современной буржуазной философии. Диалектические тенденции и установки сплошь и рядом сопровождаются в ней метафизическими, односторонними решениями. Но уже сама диалектическая постановка проблем, как и постановка диалектических проблем и тем весьма знаменательна.

Современная идеалистическая диалектика уходит корнями в философию XIX в., к построениям Гегеля прежде всего. Спекулятивная философская система, в неадекватную форму которой была облечена диалектика немецким мыслителем, не выдержала испытания временем. Консервативная сторона этой системы наложила неизгладимый отпечаток и на диалектический метод Гегеля, органически с нею связанный. Возникновение революционной марксистской диалектики, ее применение в практике пролетарского революционного движения означало, по существу, смертный приговор той ограниченной исторической форме, которую приняла диалектика у Гегеля. Но был здесь и еще один существенный аспект. Как писал Ф. Энгельс, «после революции 1848 г. «образованная» Германия дала отставку теории и перешла на практическую почву... Но в той же мере, в какой спекуляция, покидая кабинеты философов, воздвигала себе храм на фондовой бирже, в той же мере и образованная Германия теряла тот великий интерес к теории, который составлял славу Германии в эпоху ее глубочайшего политического унижения, — интерес к чисто научному исследованию, независимо от того, будет ли полученный результат практически выгоден или нет, противоречит он полицейским предписаниям или нет» [1, т. 21, с. 316]. Именно такое исследование имелось в виду Гегелем, для которого диалектика имела в первую очередь объективное значение.

Буржуазная философия перевела этот факт на свой язык, в

данном случае на язык высокопарного либерализма, заявив словами Рудольфа Гайма: гегелевская философия «не выдержала предложенного ей испытания. Интересы, потребности нашего времени превысили ее. Она более чем опровергнута, она осуждена. Она вытеснена не системой, но покамест *поступательным движением мира, живой историей*» [19, с. 6]. Упадок гегелевской философии, означавший исчерпание прогрессивных возможностей *буржуазной* философии, Гайм связывал «с изнеможением философии вообще», не желая видеть того, что гегелевская диалектика может быть развита далее, на новой основе. Конечно, гегелевская философия и диалектика, в частности, «вытеснена поступательным движением мира», — но вытеснение означает в то же время, в терминологии Гегеля и диалектики, «снятие» в более развитой системе знания.

Претензии спекулятивной диалектики Гегеля на статус «науки наук» восстановили против нее мир естествоиспытателей. Колоссальные успехи естественных наук в объяснении мира неживой и живой природы, в разработке естественно-научной картины мира заставили и самих ученых, и тем более «образованных людей» того времени иронически относиться к натурфилософским фантазиям, рожденным спекулятивной философией природы. Правда, натурфилософия немецкого идеализма была знакома им в изложении ее эпигонов, а критика ее сводилась к цитированию — в посрамление самой натурфилософии и обосновывающего ее диалектического метода — к цитированию действительно встречающихся там несообразностей. В результате мы имеем тот отмеченный В. И. Лениным факт развития науки и философии XIX в., что важнейшая и центральная идея диалектики вошла в общественное сознание помимо философии Гегеля. Два фактора сыграли в этом свою роль: идеалистическая форма гегелевской диалектики, выявившая свою несостоятельность в утверждении, будто изменения природы во времени, «эти гипотезы исторического характера» как точка зрения временной последовательности «не имеет ничего общего с философским рассмотрением» [24, т. II, с. 355); и очевидно противоречащая ей историческая точка зрения естественной науки, возникшая в прошлом столетии. Потребовалось немало времени для того, чтобы подлинный смысл гегелевской диалектики был уяснен и представлен общественному сознанию эпохи. Но это было осуществлено лишь в материалистической диалектике.

Буржуазная идеология второй половины XIX в., как правило, отказывается от диалектики, отказывается явно или втихомолку. Открыто отказываются от нее: «кумир реакционного мещанства» (определение Ф. Энгельса) А. Шопенгауэр, провозгласивший Гегеля просто «шарлатаном»; Рудольф Гайм, уверенный, что средствами диалектики Гегеля «все, что есть верного, обезображивается и получает вид подлога»; Адольф Тренделенбург, этот глубокий критик спекулятивной диалектики Гегеля, видящий, однако, «грандиозную ошибку» в диалектическом методе как таковом [2];

Эдуард Гартман, считающий, что диалектический метод Гегеля вносит в мышление только «неясность и путаницу», и десятки других. Но ведь по существу отвергают диалектику Гегеля и защитники его системы, для которых именно она — вершина философии, ее высший смысл, ее достигнутая «реальность». Однако этому противодействуют иные тенденции, рожденные иными обстоятельствами, и прежде всего возникновение марксистской, материалистической диалектики.

В этих новых условиях возникает новый соблазн. *Рациональная* диалектика внушает идеологам буржуазии страх и ужас. Но почему бы не противопоставить ей диалектику *мистифицированную?* Тем более что такая традиция в истории философии есть. Причем обращение к мистической и мистифицированной, «преобразованной» на мифологических началах «диалектике» может послужить как ее искажению под флагом «защиты», так и дискредитации в глазах людей научной ориентации мысли. Революция отменяет ту систему, в которую облечена идеалистическая диалектика. Но почему бы не обратить ее *против революции*, сведя к примирению противоположностей вместо их разрешения, или же провозгласив социальные противоречия не только непримиримыми, но и в принципе неразрешимыми? Если первое вполне устроит реформистов, то второе — не только апологетов капитализма («лучше не будет»), но и «левых» экстремистов («чем хуже, тем лучше»). Естествознание XIX—XX вв. приводит к торжеству естественно-научного мировоззрения — так нельзя ли обратить идеалистическую диалектику против этого мировоззрения, против научного мышления вообще? Или иначе: «В наше время гегелевская диалектика и диалектика марксистская, которая от нее производна, производит впечатление застывшей схоластики... Эта диалектика и не соответствует нашим мыслительным процессам и не представляет иного интереса, кроме исторического... Живою диалектикой нашего времени мы обязаны не философам. Ее инициаторы — главным образом ученые в самом широком смысле этого слова, или, более точно, ученые, которые создают философию своей науки» [124, с. 77].

Такова — осознанная или неосознанная — направленность различных интерпретаций диалектики в идеалистической философии нашего столетия. Возможности таких интерпретаций коренятся в истории диалектики, где заложены и развивались самые различные ее парадигмы. Реализация этих возможностей обусловлена действительными историческими условиями, социальными обстоятельствами и установками, как и особенностями развития науки и философии в эпоху империализма. Но каким образом тогда осуществить отбор материала исследования? Ведь по отношению к

---

[2] Критика Тренделенбургом Гегеля разработана Г. В. Плехановым, показавшим, что «Тренделенбург, направляя свои удары против диалектики, попадал, собственно, только в ее *идеалистическую основу*» [54, с. 642].

научной теории диалектики все эти интерпретации выглядят либо архаичными, либо односторонними, так что не без оснований могут быть оставлены без внимания либо отнесены «по ведомству» метафизики. Есть ли у нас в таком случае предмет исследования вообще?

Марксизм понимает развитую, современную научную диалектику как самое глубокое, содержательное, всестороннее учение о *развитии* бытия и познания — учение о наиболее общих законах развития природы, общества и познания в их единстве. «Развитие, как бы повторяющее пройденные уже ступени, но повторяющее их иначе, на более высокой базе («отрицание отрицания»), развитие, так сказать, по спирали, а не по прямой линии; — развитие скачкообразное, катастрофическое, революционное; — «перерывы постепенности»; превращение количества в качество; — внутренние импульсы к развитию, даваемые противоречием, столкновением различных сил и тенденций... — взаимозависимость и теснейшая, неразрывная связь *всех* сторон каждого явления (причем история открывает все новые и новые стороны), связь, дающая единый, закономерный мировой процесс движения, — таковы некоторые черты диалектики, как более содержательного (чем обычное) учения о развитии», — писал В. И. Ленин [3, т. 26, с. 55]. Уже отсюда видно, насколько многостороння и богата аспектами рассмотрения теория диалектики, — она в то же время сама творчески развивается, опираясь на богатейший опыт социального развития и развития науки нашего времени. Диалектика — *«живое»*, многостороннее (при вечно увеличивающемся числе сторон) познание с бездной оттенков всякого подхода, приближения к действительности...» [3, т. 29, с. 321].

Было бы наивно ждать аналогичного учения от современной идеалистической философии, тем не менее различные его стороны в ней отражаются. Поэтому для выявления диалектического содержания современной буржуазной философии требуется сформулировать наиболее абстрактное определение диалектики, позволяющее провести пусть и достаточно подвижную, гибкую, свободную, но все же определенную грань между диалектикой и тем, что к ней не относится. И здесь снова на помощь к нам приходит В. И. Ленин. В «Философских тетрадях», где диалектика рассмотрена не только в ее современном содержании, но и в *развитии*, он определяет диалектику как «изучение противоречия *в самой сущности предметов*» [там же, с. 227]. Это определение и есть самая абстрактная «формула» диалектики: всякий, кто занимается исследованием *существенного* противоречия действительности и ее познания, тем самым практикует диалектику.

Естественно, нельзя ждать от всякого исследования диалектической проблемы последовательного диалектического ее решения. Последнее требует применения в исследовании всех черт и сторон диалектики, причем в их всесторонней и целостной связи. И тем не менее даже *выявление* существенных противоречий действительности представляет интерес, ориентируя на продолжение и раз-

витие исследования, на решение поставленной проблемы и преодоление односторонности или ошибки. А эпоха империализма дает много примеров глубоких, поистине роковых противоречий капиталистического общества. Философия фиксирует их не только в строгих формулах марксистской социальной науки, но и в различного рода концепциях, живо напоминающих нам идеологии эпох кризиса и упадка социальных формаций прошлого.

Исследуя методологические проблемы истории диалектики, В. И. Ленин писал, что «*диалектика* есть учение о том, как могут быть и как бывают (как становятся) *тождественными противоположности*, — при каких условиях они бывают тождественны, превращаясь друг в друга, — почему ум человека не должен брать эти противоположности за мертвые, застывшие, а за живые, условные, подвижные, превращающиеся одна в другую» [там же, с. 98]. «Читая Гегеля», Ленин сформулировал здесь наиболее общую проблему диалектики, ее «основной вопрос». Но ведь здесь не специфицировано *решение* проблемы, а тем самым открывается возможность, пользуясь постановкой проблемы как методологическим принципом, охватить самые различные встречающиеся в истории разновидности диалектических концепций, отвечающих на этот вопрос.

Мы уже говорили, что диалектико-материалистическая концепция развития представляет высшую форму диалектики; с этой точки зрения решение основной диалектической проблемы выглядит следующим образом. Противоположности «становятся тождественными» в процессе развития, в котором противоречие *разрешается*, причем его полярные стороны оказываются «сняты» в высшем синтезе. Эта «схема» или «формула» диалектики есть самое общее решение проблемы, в реальной жизни и ее познании выступающее каждый раз в конкретной, специфической форме, требующей не только данной схемы, — простое повторение ее было бы пустым занятием, — но именно конкретного, содержательного исследования реального процесса. Только человек, невежественный в области диалектики, может утверждать, будто марксистская диалектика сводится к тому, чтобы «из уважения к учителю или из предвзятого конформизма... повторять заученный урок: утверждение порождает отрицание и отрицание отрицания или синтез» [124, с. 77]; в таком случае действительно диалектика не возвышалась бы над уровнем таблицы умножения или формулы силлогизма: «все люди смертны, Сократ человек...». Впрочем, таблицу умножения и структуру силлогизма тоже невредно знать... Другое дело, что к ним не сводится человеческое знание.

Материалистическая диалектика — правильное обобщенное отражение развития природы, общества и познания, *теория* мирового процесса. Поскольку она формулирует основные законы этого процесса, она представляет собой *конкретно-всеобщее* понятие развития, в единой формуле суммирующее многообразие частных, особенных и индивидуальных процессов развития. В. И. Ленин выразил эту мысль в известном положении о соединении в мате-

риалистической диалектике принципа материального единства мира с принципом развития. Одновременно диалектика — и познавательное орудие, метод всестороннего конкретного постижения мира. Это конкретное, всестороннее, диалектическое его постижение и есть в конечном счете единство, тождество *противоположных* определений мирового целого, а учение о том, как они могут быть тождественны и как можно воспроизвести это конкретное тождество противоположностей в мышлении, и есть рациональная, материалистическая диалектика.

1. Маркс К., Энгельс Ф. Соч.
2. Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. М., 1956.
3. Ленин В. И. Полн. собр. соч.
4. Материалы XXVII съезда КПСС. М., 1986.
5. Аббате М. Философия Бенедетто Кроче и кризис итальянского общества. М., 1959.
6. Бергсон А. Собр. соч. Т. 5. Спб., 1914.
7. Бергсон А. Творческая эволюция. Спб., 1914.
8. Бергсон А. Философская интуиция//Новые идеи в философии. Сб. 1. Спб., 1912.
9. Бердяев Н. А. Самопознание. Опыт философской автобиографии. Париж, 1949.
10. Бердяев Н. А. Sub specie aeternitatis. Спб., 1907.
11. Богомолов А. С. Идея развития в буржуазной философии XIX и XX веков. М. 1962.
12. Бохенский И. М. Современная европейская философия. М., 1959.
13. Булгаков С. Н. Два града. Т. II. М., 1911.
14. Булгаков С. Н. Лествица Иаковля. Об ангелах. Париж, 1929.
15. Булгаков С. Н. Свет невечерний. М., 1916.
16. Вернадский В. И. Научная мысль как планетное явление. М., 1977.
17. Вико Дж. Основания новой науки об общей природе наций. Л., 1940.
18. Виндельбанд В. История новой философии. Т. 2. От Канта к Ницше. Спб., 1905.
19. Гайм Р. Гегель и его время. Спб., 1861.
20. Гарин Э. Хроника итальянской философии XX века (1900—1943). М., 1965.
21. Гартман Э. К понятию бессознательного//Новые идеи в философии. Сб. 15. Спб., 1914.
22. Гартман Э. Сущность мирового процесса или философия бессознательного. Вып. 2. М., 1875.
23. Гегель Г. В. Ф. Наука логики. Т. 2. М., 1971.
24. Гегель Г. В. Ф. Соч. Т. I—XIV. М., 1930—1959.
25. Гегель Г. В. Ф. Философия религии в 2-х томах. М., 1975—1977.
26. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1—3. М., 1974—1977.
27. Геффдинг Г. История новейшей философии. Спб., 1900.
28. Горнштейн Т. Н. Философия Н. Гартмана. Критический анализ основных проблем онтологии. Л., 1969.
29. Давыдов Ю. Н. Критика иррационалистических основ гносеологии неогегельянства//Современный объективный идеализм. М., 1963.
30. Давыдов Ю. Н. Сюрреалистический революционаризм Герберта Маркузе//Вопросы литературы. 1970. № 9.
31. Дильтей В. Сущность философии//Философия в систематическом изложении. Спб., 1909.
32. Дильтей В. Типы мировоззрений//Логос. Кн. 1—2. М. 1912—1913.
33. Доброхотов А. Л. Категория бытия в классической западно-европейской философии. М., 1986.
34. Зеньковский В. В. История русской философии. Т. 2. Париж, 1950.
35. Иберверг-Гейнце. История новой философии. Вып. 2. Спб. 1899.
36. История философии СССР в 5-ти томах. Т. 4. М., 1971.
37. Кант И. Соч. в 6-ти томах. М., 1963—1966.
38. Кант и кантианцы. М., 1978.

39. Кин Ц. Миф, реальность, литература. М., 1968.
40. Киркегор С. Наслаждение и долг. Спб., 1884.
41. Киссель М. А. Философская эволюция Ж.-П. Сартра. Л., 1976.
42. Козловский В. Е. Марксистская диалектика и ее современные противники. М., 1978.
43. Кронер Р. К критике философии монизма//Логос. Кн. 3—4. М., 1915.
44. Кроче Б. Эстетика как наука о выражении и как общая лингвистика. Ч. I. М., 1920.
45. Кувакин В. А. Критика экзистенциализма Н. А. Бердяева. М., 1976.
46. Лопатин Л. М. Философские характеристики и речи. М., 1911.
47. Лосский Н. О. Бергсон. М., 1917.
48. Маковельский А. О. Досократики. Казань, 1915.
49. Манн Т. Собр. соч. в 10-ти томах. М., 1959—1961.
50. Мережковский Д. С. Лев Толстой и Достоевский. Т. II. Спб., 1905.
51. Наторп П. Кант и марбургская школа//Новые идеи в философии. Сб. 5. Спб., 1913.
52. Ницше Ф. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей. М., 1910.
53. Ойзерман Т. И. Проблемы рациональности и современный философский антиинтеллектуализм//Вопросы философии. 1979. № 2.
54. Плеханов Г. В. Избр. филос. произв. Т. III. М., 1957.
55. Риккерт Г. Ценности жизни и культурные ценности//Логос. Кн. 1—2. М., 1912—1913.
56. Современная буржуазная философия и религия. М., 1975.
57. Современная книга по эстетике. Антология. М., 1957.
58. Соловьев В. С. Собр. соч. Спб., б. г., 1901—1910.
59. Спиров В. В. Философия истории Вл. Соловьева в ее развитии и преемственности//Из истории русской философии XIX — начала XX века. М., 1969.
60. Тейяр де Шарден П. Феномен человека. М., 1965.
61. Трубецкой Е. Н. Миросозерцание Вл. С. Соловьева. Т. I. М., 1913.
62. Трубецкой Е. Н. Свет Фаворский и преображение ума//Русская мысль. 1914. № 5.
63. Фейербах Л. Избр. филос. произв. Т. 1. М., 1955.
64. Философия марксизма и экзистенциализм. М., 1971.
65. Фихте И. Г. Избр. соч. Спб., 1916.
66. Фихте И. Г. Первое введение в наукословие//Новые идеи в философии. Сб. 12. Спб., 1914.
67. Флоренский П. А. Иконостас//Богословские труды. Сб. 9. М., 1972.
68. Флоренский П. А. Столп и утверждение истины. М., 1914.
69. Флоровский Г. Пути русского богословия. Париж, 1937.
70. Фришейзен-Келер М. Вильгельм Дильтей как философ//Логос. Кн. 1—2. М., 1912—1913.
71. Хинчин А. Я. Краткий курс математического анализа. М., 1957.
72. Хюбшер А. Мыслители нашего времени. М., 1962.
73. Чернышевский Н. Г. Происхождение теории благотворности борьбы за жизнь//Полн. собр. соч. Т. X. М., 1951.
74. Шеллинг Ф. В. И. Система трансцендентального идеализма. Л., 1936.
75. Шеллинг Ф. В. И. Философские исследования о сущности человеческой свободы. Спб., 1908.
76. Шеллинг Ф. В. И. Философские письма о догматизме и критицизме// //Новые идеи в философии. Сб. 12. Спб., 1914.
77. Шмальгаузен И. И. Факторы эволюции. М.—Л., 1946.
78. Яковенко Б. О. О теоретической философии Германа Когена//Логос. Кн. 1. М. 1912.
79. Adorno Th. W. Ästhetische Theorie. Frankfurt a. M., 1970.
80. Adorno Th. W. Drei Studien zu Hegel. Frankfurt a. M., 1970.
81. Adorno Th. W. Negative Dialektik. Frankfurt a. M., 1966.
82. Adorno Th. W. Philosophie der neuen Musik. Tübingen, 1949.
83. Adorno Th. W. Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Stuttgart, 1956.
84. Alexander S. Philosophical and literary pieses. London, 1935.
85. Alexander S. Spase, Time and Deity. V. I—II. London, 1927.

86. Anfänge der dialektischen Theologie. Bd. I—II. München, 1966.
87. Bachelard. (Colloque de Cerisy). Paris, 1974.
88. Bachelard G. La philosophie du non. Paris, 1940.
89. Bachelard G. La terre et les rêveries de la volonté: essai sur l'imagination des forces. Paris, 1963.
90. Bachelard G. Le droit de rêver. Paris, 1970.
91. Bachelard G. Le nouvel esprit scientifique. Paris, 1934.
92. Bachelard G. Le rationalisme appliqué. Paris, 1966.
93. Balthasar H. U. von. Analogie und Dialektik//Divus Thomas. 22. 1944.
94. Barth K. Der Römerbrief. München, 1922.
95. Bauch B. Das transzendentale Subjekt//Logos. Bd. XII. Tübingen. 1923.
96. Bauch B. Wahrheit und Wirklichkeit. Leipzig, 1923.
97. Baumeister Th., Külenkampf J. Geschichtsphilosophie und Philosophische Ästhetik//Ist eine philosophische Ästhetik möglich? Göttingen, 1973.
98. Bergson H. L'evolution creatrice. Paris, 1907.
99. Bollnow O. Dilthey. Stuttgart, 1955.
100. Brunner E. Der Mensch im Widerspruch. Zürich, 1965.
101. Buber M. Ich und Du//Werke. Bd. I. München—Heidelberg, 1962.
102. Buber M. Philosophical Interrogations. N.—Y.—Evanston, 1965.
103. Bubner R. Über einige Bedingungen gegenwärtigen Ästhetik//Ist eine philosophische Ästhetik möglich? Göttingen, 1973.
104. Buck-Mors S. The Origin of Negative Dialektik. N.—Y.—London, 1977.
105. Buhr M., Steigerwald R. Verzicht auf Fortschritt, Geschichte, Erkenntnis und Wahrheit. Zu den Grundtendenzen der gegenwärtigen bürgerlichen Philosophie. Berlin, 1981.
106. Bultmann R. Glauben und Verstehen. Tübingen, 1933.
107. Canguilhem G. Etudes d'histoire et de philosophie des sciences. Paris, 1968.
108. Cassirer E. Hermann Cohen und Erneuerung der Kantischen Philosophie//Kant—Studien. Bd. XVII. Berlin, 1912.
109. Cohen H. Kants Theorie der Erfahrung. Berlin, 1885.
110. Cohen H. Logik der reinen Erkenntnis. Berlin, 1922.
111. Cohn J. Theorie der Dialektik. Leipzig, 1923.
112. Collingwood R. G. Roman Britain. Oxford, 1932.
113. Collingwood R. G. Speculum Mentis or the Maps of Knowledge. Oxford, 1924.
114. Croce B. Beitrag zur Kritik meiner Selbst (1915)//Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen. Leipzig, 1923.
115. Croce B. Briefwechsel Benedetto Croce—Karl Vossler. Berlin, 1955.
116. Croce B. Critica. XV. Bari, 1917.
117. Croce B. Logik als Wissenschaft von reinen Begriff. Berlin, 1930.
118. Croce B. Pagine sulla guerra. Bari, 1928.
119. Croce B. Primi saggi. Bari, 1927.
120. Dahrendorf R. Widerspruche der Modernität und die Zukunft der Freiheit//Die Zukunft der westlichen Gesellschaft. Bern—Stuttgart, 1981.
121. Dilthey W. Die Jugendgeschichte Hegels. Berlin, 1905.
122. Dönhoff G. Leben ohne Glauben//Die Zeit, 21.12, 1979.
123. Dussen van der W. E. History as a science. The Philosophy of Collingwood. The Hague, 1981.
124. Foulqué P. La dialectique. Paris, 1969.
125. Gentile G. Philosophie der Kunst. Berlin, 1934.
126. Glockner H. F. Th. Fischer und 19. Jahrhundert. Berlin, 1931.
127. Glockner H. Hegel. Bd. I—II. Stuttgart, 1929—1958.
128. Glockner H. Über Zustand und Verständnis Hegels Philosophie in Deutschland//Verhandlungen des ersten Hegelkongress. Tübingen, 1931.
129. Gogarten F. Politische Ethik. Jena, 1932.
130. Grossner K. Verfall der Philosophie. Hamburg, 1971.
131. Hartmann N. Platos Logik des Seins. Giessen, 1909.
132. Heiss R. Wesen und Formen der Dialektik. Köln, 1959.
133. Hommage à Gaston Bachelard. Paris, 1963.

134. Horkheimer M., Adorno Th. W. Dialektik der Aufklärung. Amsterdam, 1947.
135. Horkheimer M. Die gesellschaftliche Funktion der Philosophie. Frankfurt a. M., 1974.
136. Horkheimer M. Traditionelle und kritische Theorie//Zeitschrift für Sozialforschung. Jg. VI, H. I. Paris, 1937.
137. Jaspers K. Die geistige Situation der Zeit. Berlin, 1960.
138. Jaspers K. Existenzphilosophie. Berlin, 1964.
139. Jaspers K. Philosophie. Bd. I—III. Berlin, 1956.
140. Jaspers K. Psychologie der Weltanschauungen. Berlin, 1960.
141. Jaspers K. Von der Wahrheit. München, 1958.
142. Kant I. Kritik der reinen Vernunft. 2. Auflage. Riga, 1787.
143. Karl Jaspers. Hrsg. von P. A. Schilpp. Stuttgart, 1957.
144. Kierkegaard S. Concluding unscientific postscript. Princeton, 1968.
145. Kierkegaard S. Furcht und Zittern//Werke. Bd. III. Hamburg, 1967.
146. Kroner R. Hegel heute//Hegel—Studien. Bd. I. Bonn, 1961.
147. Kroner R. Kants Weltanschauung. Tübingen, 1914.
148. Kroner R. Von Kant bis Hegel. Bd. 2. Tübingen, 1924.
149. Lehmann G. Die deutsche Philosophie der Gegenwart. Stuttgart, 1943.
150. Lepenies W. Mit den Beständen rechnen//Frankfurter Allgemeine Zeitung. 24.7.1979.
151. Levy H. Die Hegel—Renaissance in der deutschen Philosophie mit besonderer Berücksichtigung des Neokantianismus. Leipzig, 1927.
152. Liebert A. Der Geltungswert der Metaphysik//Philosophische Vorträge der Kant — Gesellschaft. N 10. Berlin, 1915.
153. Liebert A. Geist und Welt der Dialektik. Bd. I. Berlin, 1929.
154. Liebert A. Wie ist kritische Philosophie überhaupt möglich? Leipzig, 1919.
155. Lübbe H. Philosophische Strömungen im 20. Jahrnundert//Die provozierte Gesellschaft. Düsseldorf, 1974.
156. Lübbe H. Unsere stille Kontrrevolution. Zürich, 1974.
157. Lukács G. Geschichte und Klassenbewusstsein. Studien über marxistischen Dialektik. Berlin, 1923.
158. Marck S. Die Dialektik in der Philosophie der Gegenwart. T. I. Tübingen, 1929.
159. Marcuse H. Ideen zu einer kritischen Theorie der Gesellschaft. Frankfurt a. M., 1969.
160. Marcuse H. Industialisierung und Kapitalismus//Max Weber. Sein Werk und seine Wirkung. Tübingen, 1972.
161. Marcuse H. Reason and Revolution. Boston, 1964.
162. Margolin J.-G. Bachelard. Paris, 1974.
163. Müller-Freienfels R. Die Hauptrichtungen der gegenwärtigen Psychologie. Leipzig, 1929.
164. Natorp P. Individuum und Gemeinschaft. Berlin, 1921.
165. Natorp P. Vorlesungen über praktische Philosophie. Erlangen, 1925.
166. Niebuhr R. Essays in applied christianity. N.—Y., 1959.
167. Osterwalder Th. Die Philosophie Croce als moderne Ideenlehre. Bern, 1954.
168. Patzig G. Der Philosoph ist kein Prophet//Frankfurte Allgemeine Zeitung, 1980.
169. Peirce C. S. Collected Papers. V, VI. N.—Y., 1963.
170. Plessner H. Adornos negative Dialektik. Ihr Thema mit Variationen// //Kant—Studien. Jg. 61, H. 4. 1970.
171. Rohrmoser G. Ideenpolitische Perspektiven. Stuttgart, 1975.
172. Sartre J.-P. Critique de la raison dialectique. V. I—II. Paris, 1960—1985.
173. Sartre J.-P. L'être et le Néant. Paris, 1982.
174. Sartre J.-P. L'Idiot de la famille Gustave Flaubert de 1821 à 1857. V. I. Paris, 1971.
175. Scheler M. Versuche einer Philosophie des Lebens//Gesammelte Werke. Bd. III. Bern, 1955.
176. Spranger E. Lebensformen, Geisteswissenschaftliche Psychologie und Ethik der Persönlichkeit. Berlin, 1921.

177. Spranger E. Psychologie des Jugendalters. Berlin, 1924.
178. Thurneisen E. Sozialismus und Christentum//Anfänge der dialektischen Theologie. Bd. V. München, 1966.
179. Tillich P. Der Mut zum Sein//Gesammelte Werke. Bd. XI. Stuttgart, 1969.
180. Tillich P. Theologie of Culture. N.—Y., 1959.
181. Tillich P. The Problem of theological Method. Four existentialist theologians. Garden City, 1958.
182. Vadee M. Bachelard ou le nouvel idéalisme épistemologique. Paris, 1975.
183. Verhandlungen des 2. Hegelkongress. Tübingen—Haarlem, 1932.
184. Weymann-Wyhe W. Der Mangel an Philosophischer Orientierung im Lande Kants und Hegels//Frankfurter Hefte. Frankfurt a. M., 1976.
185. Whitehead A. N. Process and Reality. London, 1969.
186. Whitehead A. N. The Modes of Thought. N.—Y., 1958.
187. Windelband W. Die Erneuerung des Hegelianismus. Heidelberg, 1910.
188. Windelband W. Einleitung in die Philosophie. Tübingen, 1914.
189. Windelband W. Die Prinzipien der Logik//Enzyklopedie der philosophischen Wissenschaften. Tübingen, 1912.
190. Windelband W. Über Sinn und Wert des Phänomenalismus. Heidelberg, 1912.
191. Ziegenfuss W. Philosophen—Lexikon. Bd. I. Berlin, 1949.

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

Августин Аврелий (Блаженный) 175, 176
Авенариус Р. 326
Аврелий М. 75
Адлер М. 429
Адорно Т. В. 292, 321, 352—385
Александер С. 396, 402, 406—417, 421, 433
Анаксимандр 277
Аристотель 33, 58, 59, 73, 74, 170, 171, 174, 411

Баадер Ф. К. 50, 64
Барт К. 185, 281—284, 289
Баумайстер Т. 383
Баух Б. 151—160
Башлар Г. 331, 396, 421—430
Беккет С. 384
Белый А. 56
Беме Я. 51, 64
Беньямин В. 381
Берг А. 376
Бергсон А. 87, 88, 90—109, 171, 172, 179, 180, 194, 248, 328, 402—408, 410, 411, 416, 418, 429
Бердяев Н. А. 49, 64, 189, 193, 196, 197
Беркли Дж. 92, 174, 407
Бертрам Э. 108
Блаватская Е. П. 50
Блок А. 56
Больнов О. 84
Бохенский И. М. 107
Брехт Б. 386
Бруннер Э. 281, 284
Бруно Дж. 63, 69, 70, 186
Брюсов В. 56
Бубер М. 286—288
Бубнер Р. 381, 382
Булгаков С. Н. 49, 50, 70, 168—199
Бультман Р. 281, 282, 284
Бэкон Ф. 438
Бэр, фон К. 402

Вагнер Р. 28
Валери П. 340, 341, 386
Вебер М. 245, 298, 391—394
Вернадский В. И. 414
Вико Дж. 432, 437
Виндельбанд В. 9, 10, 22, 24, 30, 44, 47, 138—151, 236
Витгенштейн Л. 384
Вольтер 398
Вольф В. 176

Гадамер Г. Г. 381
Гайм Р. 443
Галилей Г. 117
Гаман И. Г. 220
Гартман Н. 135—137, 164, 327, 410
Гартман, фон Э. 31—35, 38, 43, 47, 51, 69, 444
Гассенди П. 193
Гегель Г. В. Ф. 9, 10, 18, 19, 22—27, 29, 35—41, 44, 48, 50—53, 55, 57, 58, 60, 62—66, 69, 70, 82, 85—87, 93, 95, 97, 106, 107, 110—112, 114—139, 141—147, 149—152, 154, 155, 159, 161—163, 165, 170, 171, 173, 179, 181—185, 191, 195, 199—224, 227—238, 240, 242—244, 247, 258—260, 264, 270—272, 275, 280, 292, 293, 308—309, 312, 316—318, 320, 323—326, 330, 336, 337, 343, 350, 355, 360—362, 370, 372, 388, 391, 406, 407, 409, 410, 414, 420, 422, 427, 431—433, 437—444, 446
Геккель Э. 399, 401
Гексли Т. 399
Гельдерлин И. Х. Ф. 221
Георге С. 108
Гераклит 160, 312, 415
Гербарт И. Ф. 238
Гердер И. Г. 220
Гете И. В. 221, 223, 256
Геффдинг Г. 34
Глокнер Г. 152, 200, 201, 203, 216—237
Гоббс Т. 303, 398
Гогартен Э. 281, 283—286
Годунов Б. 435
Гольбах П. А. 193
Гольдман Л. 292, 317
Гомер 430
Гомперц Т. 401
Григорий Нисский 175
Гуссерль Э. 59, 103, 105, 108, 110, 173, 262, 305, 322—324, 327—331, 336, 338, 354—356, 358, 359

Данте А. 436
Дарвин Ч. 398, 399, 401, 402
Де Санктис Ф. 239
Декарт Р. 60, 64, 173, 174, 176, 303, 337, 397, 406, 416, 417, 425—427

Деметра 188, 190—192
Демокрит 193
Джемс У. 326
Джентиле Д. 243, 244, 264, 266, 267, 269—273
Дидро Д. 401
Дильтей В. 47, 75—90, 92, 95, 97, 102, 103, 106, 107, 160, 199—201, 217, 219—221, 236, 242, 245, 248, 433, 434
Достоевский Ф. М. 187, 215
Дунс Скот И. 175
Дуссен В. Е. 435
Дюркгейм 351, 357

Евклид 422

Зенон Элейский 178, 181
Зеньковский В. 56, 64
Зиммель Г. 102, 160

Ибсен Г. 215
Иванов В. 187, 193
Ингартен Р. 327
Иоанн Дамаскин 175

Кайзерлинг Г. 108
Кальвин Ж. 282
Камю А. 215
Кант И. 9—12, 21, 22, 27, 28, 46, 54, 55, 60, 111—116, 118, 119, 121, 123, 125, 128, 129, 132, 133, 136, 139—149, 151—164, 166, 169, 170, 173, 174, 176, 178, 179, 182, 183, 195, 197, 200—203, 205—208, 210, 217, 223—226, 228, 249, 278, 308, 328, 337, 338, 397, 422, 432
Карлейль Т. 75
Карсавин Л. П. 49
Кассирер Э. 114, 118, 123, 124
Кафка Ф. 384
Киреевский И. В. 170
Киркегор С. 18, 34—43, 47, 48, 185, 197, 198, 216, 229, 274, 276, 282, 283, 289
Клагес Л. 194, 195
Клаузевиц К. 434
Кожев А. 329
Коллингвуд Р. Дж. 85, 250, 396, 431—440
Кон И. 151, 152
Кондильяк Э. Б. 193
Конт О. 57
Коперник Н. 123
Коэн Г. 114—125, 130, 132, 133, 136, 137, 151
Кратил 312
Кронер Р. 201—217, 219, 222, 228
Кроче Б. 85, 120, 152, 238—274, 428, 431, 435, 436
Кузанский Н. 62, 63, 69, 128, 134, 159, 160, 178, 186
Кун Х. 422
Кювье Ж. 399

Лабриола А. 239, 240, 242
Лайель Ч. 399, 404
Ланге Ф. А. 401
Лаплас П. С. 195, 397
Леви Г. 114—119, 127, 128, 137, 150, 161
Лейбниц Г. В. 170, 174, 176, 303
Леман Г. 128, 150, 154, 155, 159, 160
Ленин В. И. 396, 401, 423, 427, 443, 445, 446
Либерт А. 151, 152, 160—167
Липпс Т. 80
Ллойд-Морган С. 401, 409, 410
Лобачевский Н. И. 422
Локк Дж. 174, 337, 407, 418, 425, 426
Лопатин Л. М. 49, 51
Лосский Н. О. 49
Лотреамон (наст. имя Изидор Дюкас) 428
Лотце Г. 141, 143, 145, 154
Лукач Д. 291—320, 352, 426
Лукреций Кар 193

Майкельсон А. 426
Мак-Аллестер М. 430
Макиавелли Н. 266
Малларме С. 386
Мальбранш Н. 174
Мальтус Т. Р. 398
Манн Т. 107, 215, 274
Марк З. 293, 294
Маркс К. 42, 47, 241—244, 271, 293, 295, 310, 312, 315, 317, 320, 322, 334—338, 344, 347, 350, 361, 388, 395, 427, 441
Маркузе Г. 292, 321, 352, 354, 385—394, 396
Марсель Г. 282, 286, 332, 336
Мах Э. 401
Мейерсон И. 421
Мейнонг А. 155
Мейстер Экхарт 62, 128, 184
Мережковский Д. С. 187, 189, 193
Мерло-Понти М. 292
Метерлинк М. 75
Милль Дж. С. 57, 425
Мольтман Ю. 288
Моммзен Т. 430
Монтень М. 75
Муссолини Б. 272, 273

Наполеон Бонапарт 237, 434
Наторп П. 125—130, 132—136, 156
Нибур Р. 288
Ницше Ф. 28, 41—45, 47, 48, 75, 94—97, 100, 102, 103, 107, 130, 180, 194—196, 291, 312, 313, 374

Новалис (наст. имя Фридрих фон Ханденберг) 16, 196, 224
Ньютон И. 399, 405, 417, 422, 423, 426

Ориген 51, 61, 176

Паскаль Б. 216
Пирс Ч. С. 400, 401, 403
Платон 30, 33, 44, 54, 65, 75, 90, 117, 118, 128, 129, 133—135, 172, 174, 176, 178, 179, 184, 186—188, 190, 191, 193, 240, 364, 365, 415, 417, 418
Плесснер Г. 321, 372—374, 377—379
Плеханов Г. В. 444
Плотин 51, 61, 63, 104, 176, 190, 191, 194
Поппер К. Р. 422
Прокл 51, 62, 63, 71
Прудон П. Ж. 350

Рескин Дж. 75
Рикардо Д. 361
Риккерт Г. 102, 103, 155, 174, 203, 217, 245, 258
Розанов В. В. 187, 189, 193
Розенкранц К. 220
Руссо Ж. Ж. 101, 220

Сартр Ж.-П. 292, 317, 321—352, 380, 426
Сведенборг Э. 51
Сент-Илер Ж. 399
Смит А. 361
Сократ 37, 91, 421, 446
Соловьев Вл. С. 26, 48—74, 167—169, 171, 172, 179, 181, 182, 184, 187, 188, 192, 194, 197
Соловьев С. М. 430
Сорель Ж. 244
Спенсер Г. 57, 397, 401, 402
Спиноза Б. 21, 63, 64, 69, 173, 176, 219, 234, 303, 406—409, 412, 414, 415, 417
Стриндберг Ю. А. 215
Суарес Ф. 174

Тейлор Ф. У. 299
Тейяр де Шарден П. 402, 403
Тиллих П. 288, 291
Тойнби А. Д. 437, 440
Толстой Л. Н. 75, 195
Тренделенбург А. 38, 443, 444
Трубецкой Е. Н. 50, 55, 61, 177, 179, 195
Трубецкой С. Н. 49
Турнайзен Э. 281, 283

Уайтхед А. Н. 396, 402, 415—421, 425, 433, 434

Файхингер Х. 398
Фарбер М. 327
Февр Л. 431
Фейербах Л. А. 27, 287
Фихте И. Г. 9—22, 27, 28, 34, 46, 55, 60, 62, 63, 65, 94, 95, 111, 112, 115—119, 125, 133, 136, 174, 176, 181, 183, 195, 207, 209, 223, 225—227, 234
Фишер Ф. Т. 219
Флобер Г. 340
Флоренский П. А. 49, 50, 74, 167—180, 187, 192—195, 198, 199
Флоровский Г. 180
Фома Аквинский 50, 174—176
Франк С. Л. 49
Фрейд З. 33, 196, 390, 391, 421, 429, 433
Фриз Я. Ф. 139—142
Фришейнзен-Келер М. 81

Хайдеггер М. 44, 59, 87, 108—110, 167, 173, 254, 282, 284, 289, 291, 293, 294, 310, 317, 322, 323, 327—329, 331, 336, 386, 387, 407
Хайс Р. 442
Хомяков А. С. 49, 170
Хомяков Д. А. 170
Хоркхаймер М. 292, 321, 352, 364
Хюбшер А. 94

Цветаева М. 198
Цигенфус В. 152, 154

Чернышевский Н. Г. 402

Шелер М. 103—105, 108, 164, 219, 327
Шеллинг Ф. В. 16—28, 34, 35, 37, 38, 43, 47—51, 53, 54, 56, 57, 62—64, 67, 69, 70, 94, 95, 111, 112, 119, 136, 173, 174, 176, 183, 191, 196, 200, 206—209, 245, 309
Шенберг А. 375, 384
Шиллер И. Ф. 223, 225, 226, 228
Шлегель Ф. 16, 106, 200
Шлейермахер Ф. 106, 200, 221, 226
Шлоссер Ф. Х. 430
Шмальгаузен И. И. 414
Шопенгауэр А. 27—30, 34, 35, 43, 45, 47, 48, 51, 53, 59, 60, 69, 75, 94—100, 265, 443
Шпенглер О. 107—109, 167, 313, 437
Шпрангер Э. 87
Штерн В. 18, 171
Штирнер М. 229
Шуппе В. 183

Эйнштейн А. 406
Элькен-Сартр А. 349
Эмерсон Р. У. 75

Эмпедокл 401
Энгельс Ф. 278, 395, 396, 400, 426, 442, 443
Эпикур 29

Юнг К. Г. 196, 429

Яковенко Б. В. 119, 120, 122
Ясперс К. 274—281, 283, 291

ПРЕДМЕТНЫЙ УКАЗАТЕЛЬ

Абсолют 21, 23, 24, 31, 34, 37, 38, 56, 60, 62—66, 68, 147, 202, 274
Абсолютизм 10, 47, 126, 146
Абсолютное 13, 16, 21, 22, 25, 31, 33, 57, 59, 60, 62—66, 69, 70, 72—74, 125, 127, 131, 146, 184, 190, 206, 207, 231, 233, 235, 238, 243, 262, 266, 268
Абстрактное 33, 60, 79, 91, 203, 225, 261
— движение от абстрактного к конкретному 116, 259
Абстракция 53, 156, 157, 194, 248, 249
Агностицизм 203, 287
Аксиологическое 141, 176
Активность 33, 79
— духовная, или активность духа (Кроче) 247—252, 254, 255, 258, 260, 262, 263, 265
Актуальное и потенциальное 65, 191, 254
Аморализм философский 43, 195
Антигегельянство 141, 239
Антидиалектика (Лотце) 143
Антиинтеллектуализм 18, 203
Антиномизм 111, 150, 151, 179, 256
Антиномичность 146, 148, 169, 172, 175, 177
Антиномия 27, 81, 145, 150, 163, 166, 169, 172, 176—179, 182—185, 197, 205, 206, 208, 209, 223, 245, 256, 263, 272
— дуализма и монизма 206, 213
— культуры (Либерт) 160
— рационального и иррационального 225
— кантовские антиномии 161, 169, 205, 206
Антропологическое 141, 219
Аполлоновское и дионисовское 45, 46, 195, 265
Априори 124, 140, 142
Априорное 26, 124, 142
— априорные формы 148
Аристотелизм 58, 191
Ассоциации 96, 107, 233
Атеизм 42, 180, 185

Безличное 168, 180, 190, 191
Безобразное 250, 254
Безусловное 169, 184
Бесконечное 13, 18, 21, 36, 63
— бесконечная задача 118, 130, 135, 137, 165, 166
— бесконечно малые 115, 117, 121—123, 126, 130
Бесконечность 36, 63, 135, 177
Беспредельное 63, 64, 177
Бессознательное 12—14, 18—20, 28, 31, 32, 34, 47, 67, 91, 189, 190, 196, 225, 390, 391, 428
Биологизация 28, 46, 95
Бог 17, 24—27, 34, 37, 38, 41, 42, 50, 59, 61, 62, 64, 67—69, 72, 113, 127, 144, 168, 173—175, 177 179, 180, 182—192, 196, 197, 235, 236
Богословие 50, 51, 56, 70, 171, 179, 183—185, 186, 191, 193
Бытие (το ον, res) (см. также сущее, вещь) 8, 10. 24, 25, 28, 30, 35, 45, 58—60, 62, 65, 66, 68, 69, 71—73, 97, 109, 112, 128—133, 135—137, 144, 147, 150, 164, 170, 174, 176, 183, 184, 188, 190, 204, 211, 212, 235, 258, 289, 322
— бытийственное (высшее) 37, 178, 183
— бытие-в-мире (Сартр) 325
— бытие-в-себе 322—325, 328, 329, 333, 342, 345
— бытие-для-другого (Дильтей, Сартр) 84, 86, 329, 330, 343
— бытие-для-себя 324, 325, 328—331
— в-себе-бытие (Гегель) 143, 145—147, 150
— возможное 24, 25, 61
— и мышление 5, 27, 137, 174, 213
— и небытие 135, 185, 186, 213
— и ничто 212
— историческое 109, 164
— как историческая задача 164
— мира 185
— мировое 190
— наличное 37, 235
— нелогическое 27
— платоновское «смешение» бытия и небытия 137
— подлинное, высшее 176, 178
— порождение бытия мышлением 118
— последний источник бытия 185
— потенциал бытия 24, 25
— проблема бытия 137
— психическое 204

— реальное 183
— само по себе 137, 164
— тут-бытие (Хайдеггер) 310
— физическое 204
— человеческое 35, 37, 38, 107, 108
— чистое 25, 52, 58, 61, 121, 122

Вера 41, 42, 51, 171—173, 175, 176, 178, 185, 197, 199, 201, 216, 218, 219, 227, 273
Вечность 18, 132, 145, 150, 195
Вещь 14—16, 18, 26, 73, 98, 115, 124, 168, 173, 180, 187, 255, 256, 262
— вещь (res) 173, 174, 176
— вещь в себе 9, 11—13, 55, 60, 114, 119, 126, 149, 183, 203, 224, 226, 278
— «вещь мыслящая» (res cogitans) (Декарт) 173, 174
— индивидуальная 30, 248, 249
Витализм 100, 270, 409, 410
Внешнее 37, 39, 40, 67, 80, 89, 107, 252—254, 261, 262
— внешние чувства 78, 82, 84, 85
— внешний акт (Кроче) 250, 251
— внешний опыт 76—81
Внутреннее 35, 36, 67, 79, 85, 89, 107, 143, 253, 254, 260, 262, 263
— переживание 35, 77, 82, 96, 109
— чувство 76, 78—80, 84
— ясновидение (Булгаков) 197
— внутренний акт (Кроче) 250, 251
— внутренний опыт 76—78, 80, 82, 83
— внутренняя жизнь 79, 98
Возможность 25, 63, 66, 112, 124, 157, 160, 185, 186, 230, 249
Волюнтаризм 315
Воля 15, 20, 26, 28, 34, 51, 55, 59, 60, 71, 72, 81, 94, 95, 130, 183, 186, 189, 203, 235, 253, 261, 262, 265, 272, 273
— воля к власти (Ницше) 46, 244, 266, 271
— «воля к жизни» (Э. Гартман) 31, 32, 34, 95
— добрая 15, 26
— злая 15, 51
— мир как воля и представление (Шопенгауэр) 94
— неразумная 31, 34
— нравственная 273
— темная, бессознательная 25, 27
— шопенгауэровская Воля 28—31, 45, 265
Воображение 51, 54—56, 71, 72, 96, 153, 173, 196, 197, 249, 250, 252—254, 428—430
— продуктивная способность воображения 12, 13, 153, 224
Восприятие 12, 249
Время 19, 94, 145, 170, 195, 235, 297
Всеобщее 36, 40, 41, 146, 151, 228, 231, 235, 257, 258.
— и особенное 157, 158
— особенное всеобщего (Баух) 156
Всеобщность 39, 45, 115, 144, 156, 170, 228, 259
— принцип всеобщности 235
Выбор 15, 37—39, 189, 262, 333
— первоначальный (Сартр) 333, 335
Выражение (Дильтей, Кроче) 82—86, 88—90, 92, 97, 250—254, 261, 262

Гармония (Либерт) 164—166, 194
«Гегелевский ренессанс» 111, 114, 116, 216
Гегельянство 111, 124, 125, 132, 134, 138, 139, 142, 145, 150, 201, 209, 232, 240, 242, 243, 245, 264
Гениальность 28, 36, 54, 196, 226, 227
Гераклитовский поток 210, 260
Гербартианство 238—241, 243, 244, 249
Герменевтика 27, 28
Гипостазирование
— метафизическое гипостазирование идеи (Виндельбанд) 146, 148
Гипотеза 80, 109
— гипотезис (Платон) 137
Гипотетическое 71, 78, 82, 86
Гносеологизм 137, 208
Гносеологическое 46, 104, 126, 164, 205, 206, 208, 214, 226
Гносеология 111, 164, 203, 205, 206, 208, 209, 212, 213, 217, 239
Гностическое 56, 60, 70, 181, 183, 184, 192
Гуманизм 99, 267
— «универсальный гуманизм» (Либерт) 164
Гуманитарное знание 77, 86
— обоснование специфики гуманитарного знания 77, 85, 86
— гуманитарные науки 218, 259

Данное 36, 77—79, 85, 89, 91, 93, 104, 115, 117, 122, 134, 181, 183, 205, 224, 251, 259
Данность 10, 34, 77—79, 91, 105, 108, 109, 117, 119, 170, 175, 221, 358, 386, 387
Дарвинизм 32, 46, 399
Движение 174, 178, 211—213
Дедуктивизм 257
Дедукция 234
Действительность 19, 31, 68, 142, 149, 186, 221, 237, 257
Детерминизм 243, 245, 247
— механический 437

— недетерминированность 246, 266
Деяние 216, 247
Деятельность 14, 24, 31, 153, 242, 244, 246, 248, 253, 255, 263
— абсолютно бессознательная психическая (Э. Гартман) 31—33
— бессознательная (Фихте, Шеллинг) 18—22, 28
— духа, или духовная деятельность (Кроче) 249, 250, 252, 253, 255, 261, 162
— человеческая 242, 244, 246, 255, 263
— чистая (Фихте) 94, 174
Диалектика 45, 49, 57, 64, 65, 67, 74, 76, 82, 88, 90, 113, 114, 120, 122, 124, 127—129, 132, 134, 137, 138, 148, 152, 159—161, 163, 166, 168, 180, 181, 184, 190, 195, 199, 201, 203, 204, 210, 212—214, 216, 222, 230 234, 236, 238, 244, 247, 248, 260, 270, 279, 280, 379, 386, 388, 404, 406—408, 422, 427, 428, 441—443, 336, 447
— авангардистская 354
— актуалистская (Джентиле) 271, 272
— антиномии 168
— антиномическая (Флоренский, Булгаков) 167, 169, 175, 177—181, 184, 185, 191, 197, 199
— античная 63, 128
— бытия и небытия (Сартр) 323
— всеединства 168
— гегелевская 28, 30, 35, 38, 48, 49, 52, 60, 63, 65, 70, 85, 106, 111, 114—116, 119, 120, 122—125, 127—129, 132, 134, 137—139, 148—152, 155, 160—166, 169, 181, 182, 184, 191, 197, 199, 200, 202, 204, 213, 214, 216—223, 226, 228, 230, 233, 235—238, 243, 245, 257—259, 271, 355, 361, 362, 391, 427
— «диалектика вопроса и ответа» (Коллингвуд) 439
— «диалектика противоположностей» (Гегель) 120, 121, 126, 134, 149, 237, 242, 258
— «диалектика различий (Коэн, Кроче) 30, 120, 121, 124, 126, 127, 152, 238, 242, 244, 246, 249, 250, 252, 255, 258—260, 265—267, 271, 272
— идеалистическая 27, 42, 151, 238, 293, 431, 442
— индивида и общества 42
— как логика философского мышления (Либерт) 162
— как практика 321
— кантовская 165, 166
— качественная (см. диалектика существования)
— кризиса 197
— материалистическая 337—339, 349, 413, 442, 444, 446, 447
— негативная 113, 352, 357, 360, 361, 363, 365—367, 370, 372—377, 380—385
— немецкая идеалистическая 49, 117, 118, 208
— «непротиворечивая» (Коэн) 121
— объективная 346, 404
— онтологический фундамент диалектики 270
— платоновская 117, 118, 129, 134
— праксиса 291
—рационалистическая 185, 236
— рациональная 444, 447
— рационального и иррационального 8, 87, 216
— спекулятивная 443
— «стадий на жизненном пути» (Киркегор) 39, 40
— существования, или качественная диалектика 35, 136, 216, 219, 274
— «трагическая диалектика» (Либерт) 99, 111, 151, 152, 164—267
— трансцендентальная 112, 113, 205
— экзистенциальная 36, 38, 42, 216, 274, 291, 336
Диалектический материализм 337, 339, 341, 401
Дискурсивное 33, 182, 195, 197, 249, 256
Длительность (Бергсон) 18, 94, 95, 104
Добро 247, 260, 263, 266, 274
— внутреннее тождество истины и добра 174
— и зло 41, 204, 254
Догматизм 21, 22, 128, 131, 163, 221
Долг 101, 160, 176, 183
Достоверность 60, 76—80, 82—87
Другое 63, 66, 69, 70, 134
— другой (Сартр) 40—42, 73, 79—87, 175, 264
— одно «через другое», или понятие (Марбургск. шк.) 177
— свое другое (Гегель) 40, 62—64, 66, 69, 71—73, 134, 135, 237
Дуализм 13, 125, 127, 149, 193, 202, 204—206, 213, 268, 269
— аксиологический (Баденск. шк.) 128, 151
— кантовский 11, 13, 115, 150, 165, 203, 206
— кантовско-фихтевский 109
— методологический 144
— неокантианский 268
Дух 70—72, 79, 92, 101, 120, 163, 164,

166, 174, 192—194, 198, 206, 207, 211, 216, 218, 232, 235—237, 245—248, 250, 251, 254—256, 258, 260—263, 267, 269—271, 356
— абсолютный 146, 147, 215, 216
— мыслящий 212, 215
— нравственный 272
— объективный 36, 82, 85—87, 146
— сферы духа (Кроче) 243, 251, 252, 263, 265, 268
— человеческий 225, 239, 242
Душа 51, 72, 74, 104, 176, 182, 189, 190, 192—195, 197

Единичное 66, 229—231, 234, 274
— и всеобщее 271, 272
— общезначимость единичного 230
Единое 61—70, 168, 190, 197, 213, 229, 250, 269, 356
— и многое 62, 66, 71, 74, 147
Единство 33, 62, 63, 73, 175, 227, 257
— диалектическое 249
— и многообразие 23, 156
— индивидуального и всеобщего 256
— исторического и логического 116, 431
— многообразного 136, 157
— рационального и иррационального 201, 202, 249
Естественные науки (естествознание) 34, 77, 86, 104, 117, 140, 143, 257

Живое 40, 172, 176, 186, 231, 233
Жизненное 31, 32, 37, 39, 41, 42, 84, 96, 181
— томление (Шпенглер) 109
— жизненный акт (Джентиле) 270
— «жизненный порыв» (Бергсон) 91—95, 98, 103, 270, 403, 411
Жизнь 17, 18, 31, 34, 44, 46, 51, 52, 55, 75, 77, 78, 80, 88, 95, 98—102, 104—106, 108, 109, 161, 163, 164, 170—172, 193, 194, 200—203, 220, 230, 235, 259, 260, 268, 270
— воля к жизни 31, 94
— «чувство жизни» (Глокнер) 217

Закон 144
— верховный закон логики (неокантианство) 73, 74, 177
— собственные законы жизни 164
Закономерности общие 229
Зло 190, 274
— в самом божестве 51, 64, 68
— злое начало 67, 190
— источник зла 193
Знание 13, 17, 20, 22, 29, 174, 183, 185, 207, 208
— абсолютное 207, 210
— истинное 257
Значение 154, 155, 159, 207, 257, 258
Значимость 113—114, 143—145, 147, 149—151, 153—155, 161, 258
— «значимое отношение» (Баух) 155, 158
— человечески значимое 250

Игра 32, 100, 180, 189, 197
Идеал 19, 29, 30, 98, 99, 122, 130, 175, 176, 182, 205, 238, 241, 243—245, 273
Идеализм 10, 11, 15, 52, 60, 102, 115, 179, 183, 202, 213, 222, 239, 271
— абсолютный 202, 206, 440
— гегелевский 34, 51, 184, 243
— логический 128
— немецкий 10, 11, 17, 36, 45, 51, 54, 56, 64, 70, 95, 115, 148, 173, 184, 202, 243
— немецкий классический 34, 44, 45, 48, 95, 112, 118, 200, 223, 264
— объективный 20
— религиозный 21
— трансцендентальный 59, 67, 116, 125, 201, 327
Идеальное 32, 60, 188, 194, 239, 240, 265, 270
— и реальное (Кроче) 241, 244, 245
— «идеальные формы» (Кроче) 245—247
— идеальный космос 54, 191
Идеографическое (индивидуализирующее) (Баденск. шк.) 256, 258, 259, 437
Идеология 240, 381
Идея 10, 22, 24, 45, 52—58, 60, 61, 68, 70—72, 146, 162, 166, 173, 174, 186—188, 191, 192, 246
— абсолютная 52
— вечные Идеи (платоновский мир идей) 30, 45, 61, 98, 143, 187—191, 195, 196
— диалектическая 166
— универсальные идеи (Соловьев) 53
Изначальное 37, 78, 105, 107, 116, 166, 205, 206, 254
—принцип изначального происхождения (принцип Ursprung'a) (Коэн) 132, 135, 136, 183
Имманентизм 24, 184
Имманентное 56, 64, 142, 158, 181, 182, 184, 202, 213
— и трансцендентное 182, 186, 188, 191, 213
Индивид 33, 34, 37, 38, 40—42, 52, 89, 91, 96, 229—235, 272, 273
Индивидуализм 34, 46, 195
Индивидуальное 53, 55, 83, 140, 143, 218, 234, 235, 248, 255, 257

Индивидуальность 33, 34, 39, 40, 45, 54, 157, 219, 229—231, 237, 259
— всеобщая 40
— позитивная 231
—принцип индивидуальности 45, 234, 235
Индивидуализация 228
Индивидуация 30
— принцип индивидуации 408
Индуктивизм 425
Интеллект 255, 260, 403
— интеллект, интеллигенция (Бергсон) 97, 171
Интеллектуальное 10, 22, 33, 45, 186, 234, 239, 247, 255
— интеллектуальная романистика 28, 36, 42, 76, 88—90, 97, 103, 105, 107—109, 236
Интенциональность (интенциональное) 105, 109, 328
Интуитивизм 94, 103, 429, 439
Интуитивное 33, 43, 86, 88, 222, 249, 252, 255, 256, 262
Интуиция 91, 92, 94—96, 98, 99, 104, 106, 172, 178, 180, 197, 248—252, 254—257, 260—262
— гениальная 28, 29, 217
— идеальная (Соловьев) 53, 56
— и интеллект 95
— интеллектуальная 10, 21, 23, 53—57, 64, 257
— «лирическая интуиция» (Кроче) 249, 250, 252, 254, 255, 261
— металогическая 197
— «простая интуиция», или «оригинальная интуиция» (Бергсон) 91, 92
— умственная 53
— эстетическая 261
Ирония 36, 37, 93
Иррационализм 7—11, 16, 17, 22, 23, 25—28, 30—35, 38, 42, 44, 46—48, 76, 104—107, 202, 203, 214, 216, 220, 224—226, 229, 231, 232, 234, 245, 251, 270, 378
— зависимость иррационализма от рационализма 10, 11, 224
— как реакция на рационализм 24, 32, 47, 48, 101
Иррационалистическое 10, 11, 16, 17, 24, 25, 31—35, 43, 44, 46—48, 76, 87, 88, 90 93, 96, 97, 103, 105—107, 180, 199, 202, 203, 209, 213—215, 218, 222, 232, 235, 273
Иррациональное 7, 8, 10, 12—14, 22—28, 37, 43, 75, 78, 83, 92, 97, 103, 126, 159, 163, 172, 200, 201, 203, 204, 213, 214, 218, 219, 223—225, 227—234, 236, 251, 270
— проблема иррационального 7, 106, 107, 109, 200, 228
— рационалистически ограниченное понимание иррационального 223, 225
Иррациональность 22, 31, 158, 171, 235, 236, 306, 392
Искусство 46, 54, 55, 75, 79, 88, 90, 97—101, 107, 110, 140, 146, 169, 170, 194, 196, 198, 199, 215, 225, 239, 240, 245, 246, 249, 252, 254—258, 261—263, 265, 269, 272
Истина 17, 25, 29, 30, 36, 44, 46, 89—91, 93, 98—100, 110, 117, 146, 153, 155, 168, 176, 178, 179, 247, 268, 274
— бытия 110
— «истина как тотальность понятий» (Баух) 159
— Истина—Добро—Красота 29, 239, 265, 268, 270
— объективная 118
— связь истин (неокантианство) 118, 153
Истинное 7, 13, 14, 28, 29, 38, 44, 46, 58, 102, 174, 177, 233, 258, 262
— Истинное, Доброе, Прекрасное 8, 241—243, 245, 269
Историзм (историцизм) 141, 142, 146, 269, 294, 312, 313
— абсолютный 238, 264, 271, 273
— гегелевский 260
— дильтеевский «историзм» 160
— идеалистический 431
— крочеанский 245, 266
— чистый (Коллингвуд) 432
Историческое 116, 122, 140—143, 145, 146, 150, 152, 164, 166, 230, 238, 239, 243, 245, 256
— знание 257, 260
— и логическое 142
— историко-культурное 141, 142, 223
— историческая реальность 244, 246
— историческая эмпирия 142
— исторически-значащее 142
— исторически относительное 125, 126
— исторические науки 34, 141, 257, 259
— исторический детерминизм 243
— исторический материализм 239, 240, 242, 243, 271, 337 341, 347
— «исторический мир» (Либерт) 161
— исторический процесс 240—244, 257, 264, 273
— исторический релятивизм 142, 145, 146, 260
— исторический «смысл» (Кроче) 244
— надисторическое 142
— поток исторического становления (Кроче) 245

История 37, 77, 122, 141, 146, 198, 203, 214, 238, 240, 242, 244, 257, 259, 263—265, 268, 273
— идеальная история (Кроче) 120, 259
— метафизический «смысл истории» (Кроче) 244
— проблема «конца истории» 182
—реалистическое понимание истории 244
— эстетизация истории 272
— эстетическое понимание истории 245

«Кантианизация» Гегеля 162
Кантианство 12, 112, 118, 123, 129, 131, 141, 147, 167, 225—227, 269
Категории 12, 13, 113, 119, 120, 131—133, 136, 143, 155—157, 212, 226, 233, 237
— взаимопревращение категорий 211
— диалектические 106, 132, 161
— как функции мышления (Марбургск. шк.) 133, 134, 196
Категорический императив (Кант) 176, 207
Конечное 13, 14, 21, 24, 26, 38, 63, 71, 107, 109, 113, 127, 131, 158, 161, 214, 235, 261
— и бесконечное 115, 159, 172, 177, 226
Конкретное 33, 64
— конкретная тотальность 157, 308
— мышление 221
Конкретность понятия 157
Конститутивное 212, 224, 257
Конструирование 112, 113, 124, 127, 147
«Коперников переворот» Канта 123
«Коррелятивность» 79, 124, 139, 145, 150, 162, 165, 166, 269
Корреляция 126, 131, 150
— субъекта и объекта 125, 202
Космическое 29, 95, 109, 190, 267
Красота 30, 97—100, 169, 189, 194, 196, 198, 199, 238, 247, 257, 263, 265, 268
Кризис 106
— диалектики 165
— имманентный (Либерт) 165
— метафизический (Либерт) 166
— мировоззрения Гегеля (Глокнер) 220, 221
Критика 140, 141, 164
— разума 161, 224
Критицизм 21, 22, 140, 141, 164
— кантовский 139, 140, 169
— марбургский 128
Критическое 17, 37, 123, 124, 128, 181, 213, 215

Культур-философия 175
Культура 8, 46, 81, 107, 108, 117—120, 137, 139—142, 145, 146, 149, 150, 161, 166, 193, 195, 198, 199, 203, 231, 274
— «всеохватывающая философская культура» (Баденск. шк.) 139
— диалектическая метафизика культуры 161
— космос наук о культуре (Виндельбанд) 142
— метафизика культуры 138, 161, 163
— система культуры 118
— ступени культуры (Кроче) 259, 260
— «теневая» культура (Булгаков) 192
Культурологическое 147, 160

Личность 15, 37, 39, 42, 50, 59, 60, 168, 173—175, 187, 188, 190, 191, 199, 219, 246, 268, 272, 273
Логизирование чувственности (неокантианство) 154
Логико-диалектическое 127, 131, 146, 202, 210, 211, 221, 232
Логико-методологическое 160
Логика 31, 43, 64, 73, 77, 111, 116, 118, 119, 126, 127, 157, 204, 210, 211, 222, 257, 271
— гегелевская 24, 60, 116, 137, 152, 211, 212
— диалектическая 116, 121, 124, 127, 200, 211, 212, 221
— «органическая логика» (Соловьев) 58, 59, 64
— платоновская 116
— трансцендентальная 145
— философская логика Платона 117
— формальная 12, 22, 23, 64
Логицизм
— диалектический 234
— марбургский 160
— «радикальный логизм» 116
Логическое 17, 18, 21, 30, 35, 43, 46, 52, 64, 77, 81, 96, 97, 102, 107, 114, 118, 119, 121, 130, 141, 149, 153, 154, 156, 164, 180, 181, 183—185, 195, 204, 210—213, 220, 226, 233, 243, 246, 259
— «логическая континуация» (Баух) 159
Логос 65, 69—71, 112, 117, 127, 128, 153, 158, 171, 179, 186, 189—192, 194, 196, 204, 215, 233, 243, 260, 298, 301, 302
— гераклитовский 159, 160
— диалектический 125, 207, 208
— исторический 116

— божественный 128
Любовь 34, 41, 66, 73, 175, 176, 182, 188, 189, 192—194, 219, 227

Марксизм 126, 239—243, 264, 271, 338, 339
Математическое 224
— математическая модель для логической точки зрения 130
— естествознание 117, 118, 121, 224
— «факт математического естествознания» (Коэн) 117
Материализм 32, 48, 192, 193, 243, 269, 271, 399, 408
Материальное 33, 57, 73, 95, 104, 241
— и идеальное 242
— и формальное 65
Материя 27, 33, 59, 63, 65, 66, 69, 71, 72, 92, 95, 125, 172, 177, 185, 186, 190, 192—194, 196, 248, 250, 403, 411, 416, 424
— бесформенная материя ощущений 247—249, 256
— материя (ὑλη) 66—69, 184, 194
— одухотворенная 193, 194
— первая материя (первоматерия) 66—68, 70, 71, 184, 186, 188, 191
— умопостигаемая 194
Метафизика 66, 75, 87, 93, 102, 103, 126, 127, 129, 139, 145, 148, 150, 152, 161, 169, 215, 240, 256, 377
— «автономии духа» (Либерт) 163
— диалектическая 161, 162
— догматическая (докантовская) 162, 163
— «жизни» 199
— имманентистская 149
— «новая метафизика» (Кронер) 201
— позитивная метафизика Канта 162
— рационалистическая 173
— религиозная 144
— спиритуалистическая 150
— «трагическая метафизика» (Либерт) 166
— эстетическая метафизика истории 238
Метафизическое 10, 26, 28, 29, 33, 35, 38, 76, 77, 95, 96, 102, 103, 105, 124, 125, 127, 144, 146, 147, 151, 163, 184, 215, 217, 239, 244, 266, 267
— метафизическая забота (Хайдеггер) 167
— метафизическая сущность 145
— этически-метафизическое 166
Метаэтическое 205
Метод 36, 64, 75, 78, 132, 133, 163, 201, 223, 240, 255, 260
— бесконечного творческого развития (Наторп) 129
— виндельбандовский метод философии 150
— гегелевский 116, 120, 128, 133, 142, 146, 221, 222
— дескриптивный (Гуссерля) 305
— диалектический 35, 49, 68, 112, 114, 116, 120, 122, 129, 132, 133, 137, 138, 146—158, 152, 161, 165, 182, 222, 226, 227, 234, 235
— качественный 35
— количественный 35
— критический 114
— логический 111, 211
— научный 234
— метафизический 427
— различения (Кроче) 255
— «синтетического отрицания» (Н. Гартман) 136
— трансцендентальный 112, 114, 117, 119, 129, 132, 133, 153, 154, 161
— трансцендентально-диалектический (Коэн) 116, 132, 137
— феноменологический 105, 108, 211, 305, 327
Методологизм 203
Методологическое 82, 90, 136, 141, 259, 265
Методология 257
Механицизм 409
Мир 21, 29, 31, 32, 61, 95, 168, 182, 184, 185, 187, 189, 191, 192, 195, 196, 206, 214, 220, 222, 255, 267
Мировоззрение 88, 144, 204, 215, 223, 239, 240
Мисология 104, 105
Мистика 55, 104, 192, 193, 441
— актуалистская мистика Единства 264
— немецкая 64, 127, 134, 173, 184
Мистицизм 8, 57, 221, 269
Мистическое 10, 17, 25, 51, 61, 103, 125, 127, 147, 184, 194, 199, 221, 273
Миф 269
Мифологизирование 96, 104, 105
Мифологическое 27, 34, 45, 97
Мнение
— мир мнения 178
— и истина мнимого 211
«Момент» (Гегель, Наторп) 64, 79, 82, 83, 132, 137, 139, 164, 211, 212, 218, 233, 234, 256, 258
Монизм 45, 114, 251, 165, 205, 213, 234, 242—245, 266, 267, 269, 271
— «абсолютный» (джентилеанский) 106, 267, 269
— гегелевский 115, 203, 205, 206, 209

— диалектико - материалистический (марксистский) 242, 245
— диалектический 138, 205
— «истинный монизм» (Джентиле, Кроче) 270
— логический 257
— мистический 243, 244
— религиозный 184
Мораль 46, 101, 146, 195, 239, 260, 261, 268, 271, 272
Моральное 29, 44, 170, 204, 230, 240, 262, 273
Мысль 181, 196, 270
— мысль — мыслящее — мыслимое 52, 89
Мышление 23, 24, 41, 53, 63—65, 68, 70, 115—117, 120, 125, 133, 157, 172, 175, 171—184, 202, 204, 205, 211—213, 228, 241, 253, 257, 258
— бытийность мышления 146
— вещное 170
— диалектическое 48, 64, 65, 135, 137, 138, 151, 202, 270
— дискурсивное 181, 182
— как творчество (Коэн) 143, 158
— конечное человеческое 131, 143, 158
— конкретное 221
— логическое 23, 172, 194, 195, 255, 256
— металогическое 195
— «мышление — всё» (Марбургск. шк., Гегель) 126
— научно-теоретическое 46
— научное 122, 140
— отношение мышления к бытию 24, 25
— предпосылки мышления 115
— рассудочное 22, 23, 180, 181
— рациональное 23, 44, 52, 56, 83, 202
— спекулятивно-диалектическое 219
— «самомышление» закона, Логоса (Гегель) 158
— теоретическое 97
— чистое 24, 25, 38, 52, 124
— экзистенциальное 276
Мэон 172, 176, 177, 184—186, 188, 190, 191, 196

«Направленность (сознания) на» (предмет) (Гуссерль) 105, 108
Натуралистическое 61, 131, 239, 240, 432
Наука 44, 49, 50, 54, 57, 107, 117, 122, 123, 140—142, 146, 169, 170, 182, 196, 204, 217, 225, 232, 233, 238, 269
— «науки о духе» («науки о культуре») (Баденск. шк.) 75, 77, 78, 86, 141, 142, 247, 259, 438
— «науки о природе» (Баденск. шк.) 247, 438
— ориентация философии на науку (Коэн) 122
Научность 122, 232—234
Натурфилософия 66
«Неантизация» (Сартр) 323
Небытие 18, 27, 35, 38, 61, 131, 134—136, 190, 251, 289, 322
Необходимость 22, 39, 61, 68, 157, 189, 230, 231, 253, 263, 264
Неогегельянство 47, 85, 92, 99, 103, 106, 111, 120, 144, 151, 152, 160, 162—164, 199, 202, 203, 205, 206, 210, 213, 215—217, 222, 223, 225, 226, 228, 230, 238, 242, 245, 247, 260, 264, 270
— итальянское 243, 264, 269, 271, 272
— немецкое 106, 107, 180, 200—202, 249, 251
— неокантиански ориентированное неогегельянство 223
Неоидеализм 202, 237, 247, 274
Неокантианство 47, 102, 103, 111—114, 116, 123, 125, 129, 131, 132, 134, 135, 138—140, 143, 151, 153, 154, 156, 159, 160, 163, 167, 174, 177, 183, 200, 201, 214, 217, 242, 245, 247, 258, 271, 437, 438
— Баденская школа 9, 113, 138—140, 132, 143, 146—149, 151, 153, 154, 160
— Марбургская школа 113—116, 124, 125, 128—130, 133, 134, 136—138, 140, 141, 145, 146, 151, 153, 154, 158—160, 167, 203
Неоплатонизм 62, 51, 63, 69—71, 174, 184, 194, 197
Неоромантизм 31, 32, 247
Неповторимость 35, 82, 84, 88, 219, 234, 235, 237, 259
Непосредственное 17, 18, 37, 39, 44, 56, 77—82, 86, 89—91, 105, 106, 196, 213, 225, 232, 267
— знание 51
— непосредственная данность 37, 82, 85, 91, 107, 109, 203
— непосредственная достоверность 104
— познание идей 55
— постижение 219
— созерцание 231
Непостижимое 23, 102, 174, 183, 185, 197, 234
Непрерывность (Наторп) 134, 135
— (постепенность) развития 121, 122, 184
— логическая (Баух) 158, 159
— принцип «непрерывности» (Коэн, Баух) 123, 158, 159

«Нехватка» (Сартр) 324
Ничто 31, 52, 60—63, 65, 109, 119, 126, 136, 137, 184—186, 190, 191, 213, 289, 322
Номинализм 176
Номотетическое (генерализирующее) (Баденск. шк.) 256
Нормы 29, 46, 257
Ноумен 67, 433
— и феномен 205, 255, 261
Нравственное 15, 19, 20, 40, 41, 52, 174, 258, 273
— нравственный закон 101
Нравственность 36, 37, 55, 179, 183, 261, 262, 278

Обновление гегельянства 138, 140, 142, 143, 148
Обновление кантианства 140, 141, 143
Обоснование 21, 103, 133, 246
Образ 23, 44, 53, 54, 65, 66, 91, 92, 96, 97, 107, 248—256, 263, 265
Общезначимое 82, 122, 208, 234, 252
Общезначимость 77, 80, 81, 83, 85—87
Общеобязательность 75, 76
Объект 17, 20, 81, 82, 114, 126, 153, 183, 205, 206
Объективация 85, 250—253, 262, 263
Объективизм 34, 146, 148, 152, 153, 155, 156, 160, 210, 273
Объективное 20, 21, 35, 37, 67, 83, 123, 124, 140, 149, 153, 154, 179, 205, 207, 208, 211, 260
— объективная значимость 87, 118, 153—156, 179
Объективность 18, 37, 38, 83, 85, 118, 143—145, 147, 154—157, 159, 160
Объемлющее (Ясперс) 277, 278
Объяснение и понимание 32, 78, 141, 218
Овеществление 296, 345, 356, 359, 367, 380, 392
Овнешнение (Кроче) 252, 253, 254, 261—263
Односторонность 79, 97, 130, 131, 153, 156, 167, 182, 194, 250
Онтическое 213, 214
— и логическое 213, 214
Онтологизация 26, 117
— гносеологии 20
Онтологическое 17, 28, 29, 45, 47, 59, 63, 95, 104, 109, 111, 130, 131, 133, 137, 145, 147, 156, 163, 164, 170, 175, 176, 194, 214, 242, 253, 254, 258, 270
— различие добра и зла 64
— онтологический статус 110, 192
Онтология 25, 108, 111, 112, 128, 130, 137, 152, 160, 164, 165, 174, 180, 419
Опосредование 40, 53, 77, 78, 80, 85, 86, 89—91, 93, 222
— логическое 80, 185
Опредмечивание 84, 85, 251, 300, 327
Оптимизм 233—235
— и пессимизм 31, 165
Опыт 17, 18, 22, 25, 28, 29, 53, 59, 77, 112, 140, 179, 183, 201, 205, 206, 209, 210, 215, 224
— иррациональный 25, 26
— мир опыта 140, 179, 183
— мистический 56
— «опыт сознания» (Гегель) 209, 210
— психологический 140
— «типический опыт» (Дильтей) 81, 82
— феноменологический 210
Органическое 79, 81, 227
— органически цельное 218
— «органическое формообразование» (Глокнер) 218, 225
Отвлеченное (Соловьев) 51—57, 66, 68, 72, 92, 168, 188
Отношение 58, 71, 88, 89, 103, 118, 144, 154—156, 162, 177, 255, 256
Отрицание 10, 62, 63, 93, 131, 134, 136, 170, 185, 190, 193, 219, 229
Отчуждение 91, 132, 244, 253, 260, 307, 316—319, 345, 353, 359, 365—368, 375
— идеологическое 382
Оценки 141
— моральная оценка 272
Ощущение 12, 33, 58, 59, 154, 247, 248, 250

Паналогизм 31, 221
Панлогизм 16, 17, 24, 31, 47, 48, 52, 54, 116, 125, 126, 138, 156, 158, 216, 220—222, 226—229, 232—235, 242, 296, 404
Пансоциологизм 296, 314
Пантеизм 60, 61, 64, 68, 69, 106, 180, 184, 185, 191, 200, 269, 272
Пантрагизм 99, 152, 217, 230, 231, 233—237
Парадокс 12, 41, 42, 151, 166, 236
«Переживание» 75, 77—81, 83—87, 89—92, 104, 106—109, 166, 203, 204, 209, 210, 214, 215, 247
Персонализм 321, 331
Платонизм 62, 74, 117, 190
— активный 54, 61, 64, 190, 191
Пограничная ситуация 174—276
Подсознательное 33
Позитивизм 57, 88, 102, 195, 238, 239, 241, 145, 388, 425
— логический 425
— механистический 399
Познание 23, 29, 37, 46, 55, 90, 99,

114, 120—125, 153, 182, 196, 205, 207, 210, 214, 218, 219, 224, 228, 232, 247—249, 255—257, 264
«Понимание» (Дильтей) 78—80, 85, 87, 218, 284
— предварительное 284
Понятие 9, 17, 27, 57, 60, 64, 80, 82, 92, 99, 103, 105, 110, 117, 124, 155—159, 180, 201, 202, 212, 214, 221, 222, 226, 227, 232—234, 239, 255—258, 260
— «внутреннее» понятия (Кронер) 214
— всеобщее 257
— диалектическое 201, 202, 213, 218, 219, 228, 231
— дистинктное (Кроче) 259
— истинное 256, 257
— как пункт пересечения категорий (Баух) 158
— конкретное 156, 157
— конкретообразующее, или «конкресцентное» (Баух) 157, 158
— логическое 22, 23, 195, 201
— общее 52, 53
— понятие-интуиция 97, 103
— понятие-образ (Глокнер) 236
— псевдопонятие 256, 257
— рациональное 201, 229
— спекулятивное (диалектическое) 218
— ступени понятия (Кроче) 259
— чистое (Кроче) 258—260
— эстетизация понятия 233
Понятийно-логическое 23, 43, 83, 86, 88, 97, 156, 256, 257
Постепенность
— «перерыв постепенности» (Гегель) 121, 135
— принцип постепенности (Марбургск. шк.) 135
«Постижение» (Глокнер, Кроче) 218, 219, 222, 255
Прагматическое 98, 102, 104
Праксис 301, 302, 308, 315, 320, 352
Практика 122, 341, 342, 431
— революционная 348
Практическое 22, 97, 98, 101, 149, 174, 199, 221, 240, 247, 250, 253, 258, 260—263, 265—267, 269, 271
Предел 63, 117, 121, 123, 126, 130, 131, 208
«Предельное понятие» 9, 10
Предикат бытия 190
Предмет 14, 29, 85, 112, 114, 220, 123, 124, 149, 153—155, 157, 158, 162, 254, 218, 222
Предметность 39, 84, 118, 154, 155, 225
— логико-онтологический статус предметности (Баух) 155
— теория предметности Мейнонга 155
Представление 28—30, 71, 72, 94, 201, 232, 233, 239, 248, 250, 251, 266
Прекрасное 192, 247, 254, 262, 265
Природа 10, 20, 21, 50, 54, 68, 70, 71, 94, 99, 101, 104, 189, 190, 192, 206, 208, 209, 214, 216, 234, 243, 244, 247, 261
Проблема 23, 123, 136, 137, 142, 147, 150, 165, 166, 201, 202, 206, 208—213
— напряжение между системой и проблемой (Либерт) 163
— познавательная 153
— проблема «этого» (индивидуума) (Гегель) 235
Произвольное 15, 22, 113, 236, 271
Пространство 94, 95, 170, 194, 297
Противоположность 29, 31, 63, 68, 73, 84, 106, 112, 121—124, 131, 135, 150, 160, 165, 167, 180, 194, 197, 204, 205, 211—213, 225, 258, 259
— антиномическая 184
— бытия и значимости (Виндельбанд) 150, 258
— гносеологическая 214
— диалектическая 184
— единство (и борьба) противоположностей 64, 72—74, 113, 115, 123, 124, 128, 135, 149, 162, 206, 207, 238, 243, 258, 259, 271, 415
— идеи и материи 191
— между Не и Да (Булгаков) 184, 190
— метафизическая 404
— объединение противоположностей 154
— онтологическая 214
— отождествление противоположностей 121, 122
— переживания и машления 204
— «примирение противоположностей» (Либерт) 38, 165, 203, 219
— рассудка и чувственности 154
— рационального и иррационального 108, 201
— «синтезирование противоположностей» (Баух) 154
— совпадение противоположностей 63, 64, 66, 69, 127, 128, 134, 159, 160, 178
— содержания и формы 150
— сопряжение противоположностей 131, 218
— субъективного и объективного 123
— сущего и должного 204
— «трансцендентальные противоположности» (Коэн) 120

— ценностная противоположность (добра и зла) 204
Противоречие 30, 39—41, 54, 64, 73, 74, 91, 93, 121, 122, 150, 161, 163, 169, 172, 177—183, 191, 202, 204, 209, 211, 213, 216, 223, 226, 241, 244, 264, 269, 272
— антиномическое 143
— внешнее 39
— внутреннее 40, 42, 177, 212
— диалектическое 36, 122, 181, 184, 185, 245, 283
— закон противоречия 72, 159, 169
— идеального и реального (Кроче) 241
— источник противоречия 183
— контрадикторное 226
— «логика противоречий» 113
— логическое 181
— «любовь к противоречию» (Флоренский) 176, 180
— формально-логическое 438
— экзистенциальное 289
Процесс 32, 65, 172, 210, 232, 233
— диалектический 211, 212, 264
— познавательный 252
— процессовидный характер познания (Наторп) 129
Психическое 32, 33, 67, 104
Психоанализ 33, 196, 429
— экзистенциальный 336
Психологизация 96, 143, 154
— депсихологизация логики 118
Психологизм 105, 122, 141, 142
Психологическое 32, 64, 96, 104, 108, 140—143, 151, 153, 154
— и антипсихологическое 118
— психологический субъект 159

Развитие 247
— бесконечное 135, 136
— принцип развития 255
— принцип универсального и бесконечного развития (Наторп) 129
Различение (Глокнер, Кроче) 218, 219, 226, 243, 258, 264, 265, 270
Различие (Кроче, Коэн) 22, 23, 120—122, 127, 219, 242—244, 253—261, 264, 267, 269—271
Разум 9, 10, 15, 24, 26, 29, 31, 32, 34, 37, 38, 43, 44, 50, 51, 53—55, 60, 65, 70, 94, 96, 101, 104, 113, 214, 139—143, 151, 161, 162, 165, 169, 171—173, 175, 178, 179, 181—185, 191, 193—197, 208, 216, 219, 236, 279, 351, 433
— автономия разума 46, 50
— антиномичность разума 197
— «буржуазный разум» (Маркузе) 389—391, 394
— греховный (Флоренский) 172
— «диалектический разум» (Сартр) 163, 341, 344, 347, 384
— канто-лапласовский или фихте-гегелевский 195
— конечный 140, 143, 159, 183, 184
— мировой 143, 146
— практический 27, 55, 144, 148, 149, 183
— просветительский 215
— система разума 140
— теоретический 27, 55, 148, 149
— человеческий 38, 44, 140, 141, 151, 181—184, 197, 236
— технический 393
— чистый 15, 161
Распредмечивание 162, 254, 312
Рассудок 11, 12, 19, 55, 99, 100, 169—173, 175—179, 182, 207, 208, 212, 218, 219, 279
— абсолютный 208
— интуитивный (Кант) 144, 308
— и чувственность 11, 112, 113, 208, 209
— «общий корень» чувственности и рассудка 113
— объективный 207, 208
— технический 99
— трансцендентальный 208—211
— являющийся 208
Рационализация 35, 214, 232, 233, 235, 236, 298, 302
Рационализм 7, 9—11, 22, 26, 32, 37, 47, 50, 51, 57, 70, 88, 94, 167, 169, 174—176, 179, 197, 201, 214, 224—229, 233, 234
— буржуазный (Лукач) 303
— гегелевский 23, 24, 34, 37, 47, 231
— докантовский 176
— естественнонаучный 47
— западноевропейский 27
— кантовский 225
— корень рационализма (Флоренский) 174
— кризис рационализма 5, 47
— критический 9
— механистический 192
— мистический 49
— немецкий 34, 94
— просветительский 47
— соловьевский «рационализм» 179
— традиционный 214
— философский 47, 109
— «этический рационализм» (Канта и Толстого) 118, 195
Рационально-иррациональное 201, 202, 218, 219, 233, 237
Рациональное 10—14, 19, 21—23, 26, 27, 42, 57, 60, 61, 78, 83, 87, 88, 90, 92, 94, 97, 103, 106, 126, 147, 158, 163, 172, 179, 195, 204, 213, 218,

219, 222, 224—229, 232, 233, 240
— и иррациональное 213, 214, 218, 222, 224, 225, 228, 229, 233, 237, 249
— не-рациональное 219
— рациональная рассудочность 200, 226
— рациональная способность 218, 219
— рациональные средства познания 26, 28
— рациональная форма 221
— «сочетание» рационального и иррационального 203, 213
Рациональность 32, 222
— «диалектическая рациональность» (Сартр) 338
— иррациональная 203
— формальная 298, 299, 302, 391—393
Реализм 213, 221, 222
— аристотелевский 59
— естественнонаучный 31—34
— мистический (Соловьев, Булгаков) 53, 59, 183
— спиритуалистический 52, 58, 59, 183
Реальность 77, 78, 81, 86, 89, 97, 107, 151, 206, 245, 247, 266, 267, 390, 428
Регулятивное 179, 224
Революция тотальная 395
Редуктивизм биологический 417
Религиозное 25—27, 29, 38—41, 56, 57, 106, 198, 215, 216, 232, 235, 267
— «новое религиозное сознание» 187, 193, 194, 199
Релятивизм 141, 142, 148, 179, 239, 273
Рефлексия 37, 156, 206, 210—213, 219, 224—227, 231, 233
Романтизм 28, 44, 107, 171, 195—197, 200, 224—226, 245
— немецкий 16, 36, 41, 47, 54, 200, 224
— русский 196

Самодвижение 211—213
Самоотрицание 66, 73, 152
Самопознание 207, 247
Самополагание 212, 247
Самопорождение 120, 183
Саморазвитие 52, 119, 122, 135, 136
Сверхчувственное 33, 113, 144
Свобода 15—22, 28, 35, 37, 38, 41, 54, 60, 66, 104, 113, 162, 165, 174, 176, 178, 199, 214, 235, 242, 246, 254, 255, 261, 264, 266, 270—274
Сила 66, 67, 244, 246, 266, 268, 269, 271, 273
— принцип силы 240
— сильная власть, «сильная рука» 269
Символ 44, 92, 176, 186
Символизм 56, 170
Синтез 32, 120, 122, 152—154, 162, 186, 216, 237, 250, 257
— бытия и ничто 136
— всеобщего и индивидуального, понятия и интуиции 256
— высший 105, 106
— диалектический 219, 103
— закон синтеза 153, 154
— кантовский 128, 154
— «конечный синтез» (Кронер) 202
— объективный и субъективный (Баух) 154
— рассудка и чувственности 153
— рационального и иррационального 106, 202
— трансцендентальный 112, 136, 154
— чистый (Баух) 154
Синтетический 136, 149, 205, 263
— кантовская проблема обоснования синтетического 136
— мышление 136
— синтетические суждения априори 21, 140
Система 17, 71, 92, 94, 115, 119, 131—133, 204, 213, 220, 229, 246, 263
— Гегеля 38, 57, 65, 66, 132, 134, 153, 184, 204, 217, 221
— и метод Гегеля 222
— «система понятий» (Баух) 43, 158, 159, 160
— «система тождества» мышления и бытия 24, 26, 131
— целостность системы 159, 232
«Системация», или разомкнутая система (Кроче) 241, 263
Системность 132
«Скачок» (Гегель) 24, 121
Скептицизм 76, 93, 178, 180, 217
— радикальный 179
Случайность 10, 159, 234, 259
Смерть 18, 170, 195, 235, 246
Смысл 29, 40, 78, 79, 85—87, 92, 99, 127, 128, 161, 164—166, 186, 244
«Снятие» (Гегель) 106, 108, 120, 124, 125, 136, 185, 202, 206, 207, 234, 244, 258
Содержание 23, 256
— и форма 114, 124, 162, 165, 202, 204, 250
— (=материя) 22, 13, 254
Созерцание 17, 18, 20, 22, 23, 30, 51, 54, 64, 92, 94, 100, 101, 125, 201, 202, 208, 211, 212, 218, 219, 224, 227, 228, 232, 233, 241

— интеллектуальное 17, 18, 21—24, 53—56, 60, 200
— мистическое 56
— незаинтересованное 98
— одновременное созерцание целого 232
— попытка мыслить созерцание в понятиях 228
— пространственное (Бергсон) 92
— трансцендентальное 228
— умозрительное 102
— философское (Бергсон) 54, 102
— чистое 115
— чувственное 55
— эстетическое 100, 102, 225
Сознание 12—14, 31—33, 40, 65, 81, 105, 127, 204, 206, 207, 210, 211
— «бессознательное сознание» (Шеллинг) 27
— и бытие 149, 165
— «комментирующее сознание» (Кронер) 211, 212
— сознание вообще 82, 144, 276
— человеческое 20, 21, 105, 208
— чистое 12—14, 95
— эмпирическое 13—15, 19, 95
— эстетико-религиозное 204
— этическое 204
Сознательное 12, 14, 20, 22, 28, 33, 49
— сознательная и бессознательная деятельность 19—20, 22, 23, 54
Сообщаемость другому 83, 252
Софистика 75, 178
Социо-логика 301, 360
Социология знания 359
Социоморфизм 353
Спекулятивное 202, 216, 264
Спинозизм 61, 168, 207, 208, 408
Спиритуализм 67, 254, 260, 269
Спонтанность 162, 163, 248
Становление 130, 131, 137, 159, 207
— бесконечное 129, 132
— вечное становление бытия 129
— и ставшее 28, 95
— мир становления (Платон) 186
— «становление бытием» (Наторп) 129, 130, 137
Страх 35, 78, 79, 107—109, 289
— смерти 107
— экзистенциальный 290
Субстанция 63, 64, 168, 173, 176, 177
— субстанциальное начало 180
— субстанция-субъект 60, 72
Субъект 21, 32, 58, 117, 126, 165, 188, 191, 206, 207, 210, 260, 301, 303, 304, 307—309
— абсолютный (Гегель) 160, 311, 360
— гносеологический 159
— переживающий 210, 211
— познающий 205, 211
— субъект-объект 20, 21, 208, 260, 301, 303, 304, 307—309, 319, 320
— трансцендентальный 159, 160
Субъективизм 34, 108, 137, 142, 148, 152, 154, 206, 209, 214, 273
Субъективность 37, 42, 214, 218, 229
— трансцендентальная 210, 224, 327
— чистая 235
Судьба 109, 166, 215, 230, 231, 233, 235, 236, 266—268
Сущее 25, 27, 52, 58—74, 117, 144, 168, 172, 174, 176, 181, 184—186, 188, 191, 283
— аналогия сущего 283
— умопостигаемое 188
Существование 17, 19, 24, 25, 35, 85, 142, 164, 235, 237, 262, 274
— «в-себе-существование» (Лотце) 143—145, 147
— первичное 24, 25
— субстанциальное 222
— человеческое 36, 38, 108, 109, 230
Сущность 30, 38, 56, 58—61, 68, 70—73, 77, 177, 190

Творческое 12—15, 19, 32, 91, 93, 98, 161, 165, 173, 175, 186, 196, 214, 232, 248, 250, 254, 273
— мышление 116
— творческая активность 248, 255, 263
— творческая спонтанность 162
— творческий акт 22, 23, 247, 248, 254, 256
— творческий порыв 99
Творчество 23, 55, 65, 76, 92, 112, 160, 169, 173, 175, 176, 182, 194, 247, 248, 251, 255, 263, 264, 266, 271
Тезис и антитезис (Либерт) 160, 169, 182
Теизм 60
Телеологическое 78
Теология 50, 57, 128, 144, 173, 185, 191, 197, 240, 274, 281, 282, 288, 291
Теоретическое 17, 22, 43, 49, 52, 81, 97, 102, 149, 197, 204, 224, 228, 232, 237, 240, 245, 247, 250, 252, 253, 255, 258, 262, 263, 265—267, 269—272
Теория 263, 264
— познания 11, 128, 141, 159, 180, 206, 237
Теософия 22, 27, 50, 57, 62, 72, 168
Техника 97, 170, 215, 254
Тождество 21, 63, 121, 165, 259, 269
— «абсолютное тождество» 21, 207, 208, 210, 211, 227, 269

— абсолютное тождество субъекта и объекта 21, 22, 127, 209
— бога и материи 64
— бытия и становления 129, 130
— закон тождества 22, 72—74, 167, 167—181
— конкретное 131
— материи и энергии 424
— мышления и бытия 23, 65, 73, 129, 121, 123, 125, 129, 131, 146, 158, 181, 258
— противоположностей 62, 63, 68—72, 123, 128, 137, 149, 207, 258
— сознания и бытия 149
— субъекта и объекта 23, 24, 116, 124—126, 207, 260, 302, 434
Тотализация 344, 345, 349, 350
Тоталитарное 267, 273
Тотальность 79, 89, 131, 132, 146, 206, 310—312, 316, 318, 321, 328, 348, 350, 361, 427
— антагонистическая 362
Трагедия 36, 233, 236
— «трагедия» культуры (Зиммель) 160
Трагическое 29, 32, 99, 100, 152, 163, 215, 216, 223, 230, 233, 235, 237, 254, 268
Трагичное 42, 171, 235, 236
Традиция 44, 47, 48, 66, 86, 96, 151, 169, 170, 174, 270
Трансцендентализм 56, 59, 117, 120, 142, 208, 228—230
— гегелевский 229
— кантовский 117, 123, 128, 129, 139, 162, 163, 228
Трансцендентальное 114, 115, 119, 120, 122, 123, 140, 149, 153, 160, 162, 170, 174, 195, 205—207, 210
Трансцендентное 53, 55—57, 59, 61, 62, 65, 81, 179—184, 188, 190, 192, 197, 205, 258
Трансцендирование 345
— опыта 179
Трансценденция 280
«Триада» (Гегель) 133, 134, 241, 243

Удовольствие 39, 262
— принцип удовольствия (Фрейд) 387, 389, 390, 428
Укон (ουκ ον) 185, 186, 190
Ум 53, 56, 63, 72, 172, 190, 194—197
— божественный 191
— мировой 58
— человеческий 182, 197
Универсальное (универсальность) 13, 21, 116, 127, 259
Уникальное (уникальность) 38, 81—84, 89—91, 93, 234, 237, 249, 257
«Условия возможности» (Кант) 59, 73, 138, 140, 157—159, 177
Устойчивое 156, 160, 248
Утилитаризм 239
Утопизм 199, 230

Факт 127, 138, 157, 199, 251, 253, 268, 269, 273
Фактичность 10, 34, 244, 259, 305, 358, 386, 387
Фантазия 72, 173, 249
— художественная 56, 269, 271
Фаталистическое 214, 215
Фашизм 269, 272, 273
Феноменализм 148, 273
Феноменальное 67, 155
Феноменологическое 108, 127, 146, 200, 207, 208, 210—212, 220, 221, 229, 231, 232, 260
— феномено-логическое 260
Феноменология 59, 103, 104, 126, 127, 206, 213, 232, 327, 328
Фикционализм (Файхингера) 398
Философия 8, 22, 24, 28, 36, 38, 42, 44, 46, 49—52, 54—57, 60, 75—77, 81, 82, 88—91, 93, 96, 97, 103, 110, 118, 122, 132, 136, 139, 140, 142, 147, 161, 174, 182, 196, 202, 204, 207, 215, 221, 227, 236, 240, 247, 260, 268, 269, 272
— «абсолютная философия жизни» 202
— абсолютной жизни 202
— аналитическая 204, 205
— античная 27, 66, 172, 191, 197
— бессознательного 32, 47, 196
— вещи (Флоренский) 173
— всеединства (Соловьев) 62
— гегелевская 35, 49, 62, 99, 116, 119, 139, 142, 147, 199, 200, 202, 204, 221—223, 227, 232, 233, 236, 238, 242, 260, 264
— духа 66, 148, 237, 247, 249, 250, 255
— жизни 32, 44, 46, 47, 75, 76, 87, 102—106, 109, 160, 167, 170, 179, 194, 196, 197, 199—203, 217, 220, 236, 245, 248, 265, 270, 286, 294, 299, 312, 327, 397
— имманентная 183
— имманентности (Риккерт) 255
— истории 182, 242—245, 257
— истории культуры 145
— история философии 91, 151, 163, 214
— как метод (Наторп) 129
— как строгая наука 76, 103, 109
— кантовская 9, 111, 112, 123, 129, 148, 152, 161—163, 203, 204, 209
— классическая 46, 194
— критицизма (Либерт) 166
— критическая 162, 163
— культуры 140, 145, 148, 223

— мифологии 26
— научная 144, 148
— «негативная» 25
— неметкая идеалистическая 9, 31, 34, 94, 140
— немецкая классическая 49, 81, 107, 239
— новейшая 23, 107, 142
— обоснование философии 87
— органон философии 55, 141, 142, 145, 146
— откровения 24, 216
— права 221
— процесса (Уайтхед) 419, 420, 425
— религиозная 50, 182
— русская идеалистическая 26, 48, 49
— русская религиозная XX в. 49, 169, 180, 183, 187
— синтетическая 204, 205
— современной культуры (Либерт) 166
— спекулятивная 50, 161
— существования 47, 108, 109, 294, 397
— тождества 23, 24, 148, 150
— трансцендентальная 112, 113, 116, 119, 161, 213, 228
—христианская 51, 64, 173, 182
— Я 206
Философское 17, 22, 37, 43, 45, 47, 49, 51, 56, 57, 66, 102, 104, 107, 108, 123, 125, 139, 142, 146, 163, 174, 192, 199, 204, 219, 221, 227, 229, 232, 235, 241, 245, 256
— мышление 88, 102, 117, 138, 141, 150, 160, 161, 202, 225
— понятие 44, 87, 91, 97, 103, 261
— специфика философского знания 88, 257
— философская антропология 103, 108
— философская интуиция 94, 110
— философская культура 44, 45
— философская лирика 107
— философская романистика 90, 245
— философская система 52, 163
— философская терминология 59, 94, 103
— философская «технология» (Глокнера) 228
— философская форма 44, 45, 204, 215
Философствование 25, 38, 43, 45, 46, 59, 76, 88, 90, 93, 138, 200, 216, 221, 231, 255
— предметное 221
— стиль философствования 107, 108
Форма 43, 66, 125, 150, 186, 192, 217, 248, 250, 251, 260
— диалектическая 65
— и материя 186, 249
— научная 233
— формообразующее 250
— формы априорные 205, 238, 239
— формы человеческой деятельности (Кроче) 244
Формализация логики 122
Формализм 152, 201, 203, 222, 223
Формально-логическое 22, 23, 72, 74, 80, 177, 271
Формальное 49, 57, 124, 133, 147, 181, 195, 221
— диалектически-формальное 222
— и содержательное 116, 117
— схематически-формальное 222
Функции 38, 155, 156, 158, 194
— логические (Марбургск. шк.) 134
— «функции» мышления (Марбургск. шк.) 133, 143, 145

Художественное 23, 28, 43, 51, 53—57, 75, 76, 81, 90, 93—97, 99, 101, 107, 110, 198, 224, 226, 232, 238, 245, 246, 248, 249, 252—254, 256, 261, 262, 264, 266—268

Целое 132, 218, 224, 258, 270, 272, 273
— и части 54, 267
Целостность 78, 79, 131, 146, 157, 219, 227, 248—250, 258, 349
Цель 130, 131, 207
— и средства 261
Ценности 41, 87, 143, 146, 161, 163, 164, 166, 199, 204, 239, 257, 258, 262, 273
— абсолютная ценность 46
— вечные 241
— высшие 29
— относительность ценностей 46
— переоценка ценностей 33, 46, 101, 102, 195
— разума (неокантианство) 141—144, 146, 147
— теория ценностей 152
— царство ценностей 141
Цивилизация 101

Человек 34, 37, 38, 41, 42, 50, 71, 77, 78, 97, 101, 103, 107, 146, 161, 173, 174, 181, 183, 184, 195, 200, 203, 214, 216, 235, 237, 246, 248, 250, 251, 263, 267, 273, 337
— «человек вообще» (Сартр) 337
Человеческое 37, 183, 185
— специфически человеческое 149, 248, 251

— человеческая ситуация 216
Чувственность 154, 197, 250
— трансцендентальная 228
Чувство 51, 71, 72, 109, 201, 216, 238, 261
— интуитивное чувство (Булгаков) 197

Эволюционизм 238, 239, 397, 402, 409
— биологический 409
— механистический 399, 400
— эмерджентный (Александер) 396, 410, 415
Эволюционная теория 402
Эволюция 409
Эгоизм 175, 176
Экзистенц-философия 47, 87, 103, 108—110, 237
Экзистенциалы (Хайдеггер) 108, 109
Экзистенциализм 15, 18, 36, 38, 47, 84, 109, 289
Экзистенциальное 36—38
— «экзистенциальный проект» (Сартр) 342, 344
Экзистенция 37, 39, 41, 42, 237, 274, 278—290, 294
Экономии принцип 242
Эмпиризм 26, 57, 124, 269, 426
— метафизический 26
Эмпириокритицизм 396
Эмпирическое 13, 19, 21, 22, 30, 58—61, 68, 97, 122, 141, 144, 145, 179, 266, 269
Энергетизм 270
Энтропийность 248, 250
Эпистемология 421, 428
Эпоха 76, 215
Эротическое 192—194, 196—198
Эстетизация 45, 97, 100, 102, 233, 237, 266—268, 279
— философии 110
Эстетизм 97, 197, 238, 254, 255, 260, 268, 274
— крочеанский 251, 254, 272
— романтический 87
Эстетика 197, 217, 239, 245, 246, 249, 253, 266, 269, 271, 274
Эстетически логическое 237
Эстетическое 10, 23, 39, 41, 43, 52, 57, 92, 97—103, 105, 107, 198, 217, 223, 233, 237, 245—257, 260—263, 265—268, 270, 271, 274
Эсхатологизм диалектический (Маркузе) 394, 396
Эсхатология 238, 283
Этика 22, 41, 46, 66, 176, 177, 183, 195, 197, 198, 203, 206, 247
— «автономного Я» 176
Этическое 15, 17, 19, 26, 28, 34, 39, 40, 46, 95, 102, 130, 132, 164, 203, 205, 249, 244, 260, 262, 265, 273, 274
— этически-метафизическое 166
— «этический волюнтаризм» 203

Я 15, 18, 20, 20, 21, 24, **28**, 60, 72, 116, 205—207
— эмпирическое **13, 21, 80, 208**, 226
— абсолютное 10, 207
— божественное 60
— высшее 196
— переживающее 204
— принцип Я=Я 170, 174, 175
— человеческое 174
— чистое 12—25, 17—20, 28, 60, 95, 209
Явление 60, 61, 66, 71, 76, 77, **82**, 112, 113, 149, 208

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ УКАЗАТЕЛЬ

Аврелий Марк. Монологи 75
Адорно Т. Диалектика просвещения 357, 364
Адорно Т. К метакритике теории познания. Штудии о Гуссерле и феноменологических антиномиях 354, 360, 363
Адорно Т. Негативная диалектика 363, 372, 377, 379, 380, 381, 384
Адорно Т. Эстетическая теория 384
Александер С. Спиноза и время 406

Барт К. Очерк христианской догматики 283
Барт К. Послание к римлянам 281, 282
Баух Б. Истина, ценность и действительность 155, 158, 159
Баух Б. Трансцендентальный субъект 159
Башлар Г. Новый дух науки 427
Башлар Г. Философия НЕ 421
Бергсон А. Творческая эволюция 94
Бертрам Э. Ницше 108
Булгаков С. Н. Друг жениха 187
Булгаков С. Н. Купина неопалимая 187
Булгаков С. Н. Лествица Иаковля 187
Булгаков С. Н. Церковь и культура 195, 198

Виндельбанд В. Введение в философию 150, 151
Виндельбанд В. О смысле и ценности феноменализма 148
Виндельбанд В. Принципы логики 150
Витгенштейн Л. Логико-философский трактат 384

Гартман Н. Критическая онтология 137
Гартман Н. Учение Платона о бытии 135
Гегель Г. В. Ф. Большая логика 52, 116, 117, 125, 126, 134, 135, 138, 162, 209—213, 220, 258, 260, 316, 318, 319, 382, 407, 427
Гегель Г. В. Ф. Малая логика 220
Гегель Г. В. Ф. О научных способах понимания естественного права, его место в практической философии и отношение к позитивной правовой науке 231
Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа 23, 24, 39, 105, 142, 150, 206—213, 217, 220, 227, 232, 234, 259, 326, 342, 427
Гегель Г. В. Ф. Философия права 427
Гегель Г. В. Ф. Философия природы 409
Глокнер Г. Гегель 217—219, 232
Глокнер Г. О состоянии и понимании гегелевской философии в Германии 200
Глокнер Г. Понятие в философии Гегеля 218
Глокнер Г. Приключение духа 218, 219, 230, 236, 237
Глокнер Г. Фридрих Теодор Фишер и XIX столетие 219
Глокнер Г. Эстетика Ф. Т. Фишера в ее отношении к «Феноменологии духа» Гегеля 217
Гогартен Э. Политическая этика 285
Гуссерль Э. Картезианские размышления 330
Гуссерль Э. Логические исследования 105, 262, 359

Данте А. Божественная комедия 436
Дарвин Ч. Происхождение видов 399
Джентиле Д. Манифест мыслителей-фашистов 273
Джентиле Д. Философия искусства 269
Дильтей В. Юношеские годы Гегеля 200, 201, 221
Дильтей В. Сущность философии 75
Достоевский Ф. М. Братья Карамазовы 187

История философии в СССР 180, 199

Кайзерлинг Г. Путевой дневник философа 108
Кант И. Антропология с прагматической точки зрения 223
Кант И. Критика практического разума 139, 141, 144, 170, 223
Кант И. Критика способности суждения 139, 141, 144, 170, 223—226

Кант И. Критика чистого разума 111, 112, 132, 144, 153, 161, 162, 170, 220, 223—226
Кант И. Логика 223
Кант И. Религия в пределах только разума 141
Кассирер Э. Герман Коэн и обновление кантовской философии 114
Киркегор С. Заключительное ненаучное послесловие к Философским крохам 38
Киркегор С. Или — или 40
Киркегор С. Понятие иронии с постоянным обращением к Сократу 36
Клагес Л. Дух как противник души 194
Коллингвуд Р. Дж. Автобиография 437
Коллингвуд Р. Дж. Идея истории 431, 432, 435, 436, 438
Коэн Г. Кантовская теория опыта (2-е изд.) 115
Коэн Г. Логика чистого познания 115—117, 121, 122
Коэн Г. Принцип метода исчисления бесконечно малых и его история 115
Коэн Г. Система философии 115
Кронер Р. Культура и вера 216
Кронер Р. Спекуляция и обновление в истории философии 216
Кроче Б. Логика как наука о чистом понятии 246, 257—260
Кроче Б. Набросок логики как науки о чистом понятии 246
Кроче Б. Очерк о Гегеле 246
Кроче Б. Тезисы по эстетике 246, 252
Кроче Б. Философия духа 250, 274
Кроче Б. Философия практики: экономика и этика 261
Кроче Б. Эстетика как наука о выражении и как общая лингвистика 246, 247, 249—251, 256, 257, 260—265, 274

Леви Г. Гегелевский ренессанс в немецкой философии 114
Леви Г. Кантовская теория опыта 114
Леви Г. Лекции о практической философии 128
Ленин В. И. Философские тетради 423, 445
Либерт А. Дух и мир диалектики 164
Либерт А. Значимость метафизики 160
Либерт А. Как вообще возможна критическая философия? 161
Локк Дж. Опыт о человеческом разумении 418
Лукач Д. История и классовое сознание. Исследование о марксистской диалектике 291—301, 308, 312—320, 352

Марк З. Диалектика в современной философии 293
Маркс К. Капитал 337, 293, 337, 441
Маркс К. Критика Готской программы 361
Маркс К. Экономико-философские рукописи 317
Маркузе Г. Разум и революция 352, 386, 390, 391
Маркузе Г. Философия и критическая теория 352
Маркузе Г. Эрос и цивилизация 387
Марсель Г. Быть и иметь 332
Между временами 281
Моммзен Т. Римская история 430

Наторп П. Всеобщая логика 127
Наторп П. Индивидуум и гемайншафт 127
Наторп П. Кант и Марбургская школа 125, 129, 133, 134
Наторп П. Логические основы точных наук 133
Ницше Ф. Воля к власти 43
Ницше Ф. Рождение трагедии из духа музыки 45

Платон. Софист 134, 136
Платон. Тимей 187, 188
Платон. Филеб 129

Сартр Ж.-П. Бытие и логика 325
Сартр Ж.-П. Бытие и ничто 321, 322, 324, 325, 335, 336, 343, 347
Сартр Ж.-П. Критика диалектического разума 322, 324, 330, 336, 345, 347, 349, 350, 380
Сартр Ж.-П. Трансцендентность эго 327
Соловьев В. С. Критика отвлеченных начал 72
Соловьев В. С. Философские начала цельного знания 62
Соловьев С. М. История России 430
Сорель Ж. Размышление о насилии 244
Спиноза Б. Этика 21

Трубецкой Е. Н. Рецензия на: Флоренский П. А. Столп и утверждение истины 179

Уайтхед А. Н. Философия процесса 425

Фихте И. Г. Науковедение 14
Фихте И. Г. Наукоучение 12, 16
Флоренский П. А. Столп и утверждение истины 167, 168, 171, 169

Хайдеггер М. Бытие и время 108, 173, 293, 317, 329
Хоркхаймер М. Традиционная и критическая теория 352
Хоркхаймер М., Адорно Т. Диалектика просвещения 352

Шелер М. Формализм в этике и материальная этика ценностей 105
Шеллинг Ф. В. Берлинские лекции 1941 г. 26
Шеллинг Ф. В. Исследование о сущности человеческой свободы 25
Шеллинг Ф. В. Система трансцендентального идеализма 22, 23, 206
Шеллинг Ф. В. Философия и религия 23
Шиллер Ф. О наивной и сентиментальной поэзии 225
Шлоссер Ф. Х. Всемирная история 430
Шпенглер О. Закат Европы 107, 108

Яковенко Б. О теоретической философии Германа Когена 119
Ясперс К. Психология мировоззрений 274

ОГЛАВЛЕНИЕ

От составителя 5

Раздел I. ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ ИСТОКИ И ПРЕДПОСЫЛКИ НЕМАРКСИСТСКОЙ ДИАЛЕКТИКИ XX ВЕКА 7

Глава I. Философский иррационализм и генезис проблематики немарксистской диалектики XX века 7
§ 1. Понятие философского иррационализма; негативная зависимость иррационализма от рационализма 9
§ 2. Философские предпосылки иррационализма; их генезис в рамках немецкого идеализма 11
§ 3. Философский иррационализм как форма реакции на гегелевский панлогизм 16
§ 4. Философский иррационализм как выражение общего кризиса западноевропейского рационализма 27
§ 5. Иррационализм как «неоромантическая реакция» против естественно-научного реализма 31
§ 6. Иррационализм как гипертрофия романтического индивидуализма и субъективизма 34
§ 7. Иррационализм как форма превращения философии в интеллектуальную романистику 42

Глава II. «Мистический рационализм» и проблема сверхразумного начала 49
§ 1. Критика В. С. Соловьевым гегелевской диалектики . . . 49
§ 2. Идея как трансцендентальное существо. Мистический реализм В. С. Соловьева 53
§ 3. Исходное основоположение диалектики В. С. Соловьева . 58
§ 4. Органическая логика В. С. Соловьева и ее противоречия . 64
§ 5. Тождество противоположностей и формально-логический закон противоречия 72

Глава III. Иррационализация сферы диалектического мышления . . . 75
§ 1. «Иррациональность» переживания и диалектические проблемы «наук о духе» 75
§ 2. Эстетизирующая иррационализация философских понятий . 87
§ 3. Перспектива «диалектического синтеза» рационального и иррационального 103

Раздел II. НЕМАРКСИСТСКАЯ ДИАЛЕКТИКА МЕЖДУ АНТИНОМИЗМОМ И ПАНТРАГИЗМОМ 111

Глава I. Неокантианский антиномизм и «трагическая диалектика» . 111
§ 1. «Диалектические искания» марбургской школы 111
§ 2. Диалектика как метафизика культуры 138

Глава II. Антиномическая диалектика мистического триединства . . 167
§ 1. Антиномическая диалектика П. А. Флоренского против закона тождества 167
§ 2. Антиномическая диалектика С. Н. Булгакова 180

Глава III. Диалектика как метафизика «жизни» 199
§ 1. Диалектика иррациональной рациональности 203
§ 2. «Пантрагическая» деструкция диалектики 217

Раздел III. ДИАЛЕКТИКА МЕЖДУ ЭСТЕТИЗМОМ И ЭСХАТОЛОГИЕЙ (типы немарксистского истолкования диалектики) . . 238

Глава I. Абсолютный историзм и «диалектика различий» 238

§ 1. «Диалектика различий» как эстетическая метафизика истории 238

§ 2. «Принцип различия» против актуалистской мистики Единства 264

Глава II. Экзистенциальная диалектика и диалектическая теология . 274

Глава III. Неомарксистский мессианизм и диалектика «праксиса» . 291

§ 1. Пансоциологическая редукция диалектики 291

§ 2. Социологизация онтологических категорий 294

§ 3. Диалектика как социо-логика тождественного субъект-объекта 301

§ 4. Самокритика неомарксистской диалектики 313

§ 5. Диалектика как практика (Ж.-П. Сартр) 321

Глава IV. «Негативная диалектика» и эстетический нигилизм . . . 352

§ 1. Авангардистская диалектика Т. В. Адорно 354

§ 2. Диалектика как метафизика «Будущего» (эсхатологическое толкование негативной диалектики у Г. Маркузе) 385

Глава V. Диалектические мотивы в немарксистской философии науки XX в. 396

§ 1. Эволюция и принцип новизны 397

§ 2. Новый дух науки 421

§ 3. Антиномии исторического знания 430

Послесловие 441

Литература 448

Указатель имен 453

Предметный указатель 457

Библиографический указатель 473

Научное издание

МАРКСИСТСКО-ЛЕНИНСКАЯ ДИАЛЕКТИКА

КРИТИКА НЕМАРКСИСТСКИХ КОНЦЕПЦИЙ ДИАЛЕКТИКИ XX века

Книга 4

Под редакцией *Ю. Н. Давыдова*

Зав. редакцией *Г. С. Прокопенко.* Редактор *Е. В. Гараджа.* Художник *И. С. Клейнард.* Художественный редактор *Л. В. Мухина.* Технические редакторы *Л. Р. Черемискина, Г. Д. Колоскова.* Корректоры *М. И. Эльмус, Н. В. Иванова*

По подписке ИБ № 2847

Сдано в набор 14.09.87. Подписано в печать 27.04.88. Формат 60×90/16. Бумага тип. № 1. Гарнитура литературная. Высокая печать. Усл. печ. л. 30,0. Уч.-изд. л. 35,93. Тираж 18 000 экз. Заказ 187. Изд. № 41. Цена 2 р. 50 к.

Ордена «Знак Почета» издательство Московского университета.
103009, Москва, ул. Герцена, 5/7.
Типография ордена «Знак Почета» изд-ва МГУ.
119899, Москва, Ленинские горы

УВАЖАЕМЫЕ ПОДПИСЧИКИ!

Издательство Московского университета приносит свои извинения в связи с завершением издания подписной серии «Марксистско-ленинская диалектика» данной книгой, которая выдается в счет задатка, внесенного при оформлении подписки.

Книги «Диалектика неживой природы», «Диалектика современных социальных процессов» и «Диалектика становления коммунистической формации» по мере готовности будут объявлены в издательском плане и продаваться в розницу.

В ИЗДАТЕЛЬСТВЕ
МОСКОВСКОГО УНИВЕРСИТЕТА
В 1989 г.
выйдет книга:

Марксистско-ленинская прикладная социология: Учебное пособие/Под ред. Б. В. Князева. — М.: Изд-во МГУ, 1989. — 20 л.

В первом учебном пособии по курсу «Марксистско-ленинская прикладная социология» рассматриваются предмет и методы прикладной социологии, основные принципы социологической науки, соотношение специальных социологических теорий и конкретных социологических исследований. Особое место занимает анализ законов и категорий прикладной социологии. Дана аргументированная критика буржуазных социологических теорий.

Для студентов и аспирантов философских факультетов университетов.

КРИТИКА НЕМАРКСИСТСКИХ КОНЦЕПЦИЙ ДИАЛЕКТИКИ XX ВЕКА